Kierkegaard

Maladia mortală


Omniscop

Sören Kierkegaard

Maladia mortală

Eseu de psihologie creştină întru edificare şi deşteptare de Anti-Climacus

Traducere din limba italiană, studiu introductiv şi note de George Popescu

Editura Omniscop
Craiova

Tehnoredactare: Cristian Purecel
Tipărit: Imprimeria Karma & Petrescu

Sören Kierkegaard
La malattia mortale

I.S.B.N. 973–97576–8–5

Tratat despre disperare
sau
Vânarea de sine

Sören Kierkegaard, „prinţul danez“ al gândirii moderne, prea puţin cunoscut în Europa timpului său, dominată de marile sisteme filosofice ale idealismului german, abia urma să-şi pună amprenta, peste vreo câteva decenii, direct ori indirect, pe paradigma culturală a veacului pe care ne pregătim să-l încheiem. Nu intră în sarcina acestui studiu nici stabilirea locului acestei gândiri în cadrul filosofiei europene şi nici fixarea, cu aparat critic şi morgă de specialist, a trăsăturilor sale definitorii (tentativă extrem de dificilă, date fiind tocmai originalitatea, caracterul paradoxal, resortul provocator cu care e încărcat discursul kierkegaardian); încercăm doar, pornind de la liniile de forţă ale întregului său demers filosofic, să-i oferim cititorului câteva „chei“ de acces în labirintul acestei celebre cărţi ale sale.

Cu privire la viaţa sa[1], sunt puţine evenimentele susceptibile să susţină motivaţional demersul gândirii: poate doar, prin recul, tocmai absenţa acestora ar putea oferi vreun palid indiciu al singularităţii şi originalităţii opţiunilor de substanţă. Chiar şi în bogatul material înscris în nu mai puţin celebrul său „Jurnal“,

---

[1] S-a născut la 5 mai 1813, la Copenhaga, ultimul din cei şapte copii ai unui comerciant; copilărie liniştită, într-un mediu de rigid pietism, care-l va apropia de imaginea unui Iisus suferind, umilit, crucificat şi-l va marca definitoriu ca pe un copil deja maturizat precoce:“...cât va fi fost el un copil - va scrie filosoful în „Jurnal“ -, era deja bătrân asemenea unui bărbat ajuns la sfârşitul vieţii; nu şi-a mai recucerit tinereţea, *er wurde niemals jünger*, şi n-a reuşit să se elibereze de această imagine (a lui Iisus pe cruce, n.ns.)“. În 1830, devine student la teologie; între 1822 şi 1838, pierde, succesiv, două surori, un frate, mama şi tata, evenimente care-l determină să-şi încheie studiile. Moare la 11 noiembrie 1855.

Opera principală cuprinde: *Despre conceptul de ironie* (teză de licenţă, 1840), *Aut-Aut* (cu pseudonimul Victor Eremita. 1843), *Frică şi tremur* (cu pseudonimul Johannes Silentium, 1843), *Fărâme de filosofie* (Johannes Climacus, 1844), *Conceptul de angoasă* (Virgiliuls Haufniensis, 1844), *Maladia mortală* şi *Şcoala creştinismului* (prima, în 1849, a doua, în 1850, ambele cu semnate J. Anti-Climacus).

intențiile strict referențiale lipsesc; în ordinea biografiei istoricizate, două evenimente, totuşi, par a se detaşa în pretexte justificatoare ale unor opțiuni şi soluții, ele însele înscrise ireversibil în cutuma unei singularități la limita îndurării: e vorba de mult comentata întâmplare a accesului de răzvrătire a tatălui său împotriva lui Dumnezeu şi de logodna şi, apoi, ruptura, cu Regina Olsen.

Există, totuşi, un resort, un punct de plecare, o motivație care focalizează şi întemeiază, în deplină transparență, aventura filosofică a lui Kierkegaard: insatisfacția sa deschis asumată şi motivată față de gândirea speculativă a epocii sale şi, în primul rând, a celei hegeliene pe care o acuză că ar fi lăsat individul uman în afara reflecției filosofice. Potrivit lui Kierkegaard, filosofia speculativă de structura celei hegeliene pierde subiectivitatea care este de natură imediată şi nedeductibilă, deşi numai pe terenul său poate fi întemeiat adevărul, înțeles, în ultimă instanță, ca experiență individuală şi solitară a revelației divine. „Valoarea speculației lui Kierkegaard - va aprecia peste aproape un secol unul dintre cunoscătorii din interior ai gândirii danezului[2] - rămâne în primul rând aceea a unei polemici împotriva conceptului hegelian de filosofie - adică o polemică în apărarea personalității sau a conceptului de realitate ca persoană - condusă şi mutată pe terenul religiei".

Experienței individuale a adevărului îi este conex momentul subiectiv şi emoțional al rezoluției interioare; opțiunea deblochează tensiunea imobilizantă dintre atitudinea estetică şi cea etică. Prima, caracterizată de reducția existenței şi a istoriei clipei prezente la momentan, la succesiunea lineară şi circumstanțială a lucrurilor, de fantezie, ca prelungire a datului, în fine de pasiunea estetică (tematizată şi în „Jurnalul seducătorului"), nu promovează o conştiință autentică a existenței.

Conştiința etică, în schimb, impune persoanei o rezoluție care, investită cu istoricitate, îi condiționează radical viitorul. În timp ce în stadiul experienței estetice omul este subordonat şi anexat întâmplărilor (filistinismul reprezintă placa sa turnantă), pentru a putea degusta „estetic" plăcerile existenței cotidiene, „fardurile" mondenității, în cel etic, omul caută să-şi subordoneze întâmplările,

---

[2]E vorba de italianul F. Lombardi, în monografia *Sören Kierkegaard*, Firenze, 1936, p. 42.

încredințându-le propriilor decizii. Distanța dintre cele două stadii poate fi reprezentată de figura lui Don Juan, care iubeşte în măsura în care dispune de femei, în măsura în care aşteaptă de la ele satisfacerea propriilor dorințe şi pasiuni. Don Juan nu iubeşte, ci se iubeşte, însă de fapt nici măcar acest lucru nu are loc, căci se pune pe sine deasupra tuturor valorilor, ignorând ceea ce Kierkegaard numeşte „în fața lui Dumnezeu“, ca moment şi dimensiune unice ale existenței omeneşti.

E semnificativ că, în 1840, tânărul danez pleacă la Berlin şi audiază lecțiile lui Schelling, cu un rezultat dezolant pe care îl va incrimina ca atare într-o scrisoare către fratele său: „Schelling bate câmpii într-un mod cu adevărat insuportabil“. În 1843, deci la 30 de ani, publică două dintre lucrările în care se găsesc, *in nuce*, liniile generale ale filosofiei sale: *Aut-Aut* şi *Tremur şi cutremurare*, în care sunt analizate stadiile estetic şi etic şi diferențele dintre acestea. Problema de fond a oricărei filosofii rămâne, potrivit lui Kierkegaard, distincția dintre o gândire obiectivă şi speculativă şi o gândire care presupune centralitatea unui subiect istoric şi individual. A presupune o astfel de subiectivitate înseamnă a ieşi din sistem şi a nega consistența tezei lui Hegel, după care „realul este, față de adevărul său, rațional“. Pentru autorul lui *Aut-Aut*, ceea ce omul *este* este decis de alegere, de luarea unei poziții, de acel *aut-aut* - prerogativă a unui subiect individual, istoric şi liber.

În lucrarea *Stadii pe drumul vieții*, din 1845, filosoful reia problema stadiilor, iar în *Postilă concluzivă neştiințifică*, din acelaşi an, analizează aspectul subiectiv şi ireductibil al adevărului: „Orice cunoaştere concerne existența şi numai cunoaşterea, care se referă în mod esențial la existență, este şi o cunoaştere esențială... Numai cunoaşterea etică şi cunoaşterea etico-religioasă reprezintă, de aceea, o cunoaştere esențială. Dar orice cunoaştere etică sau etico-religioasă se referă în mod esențial la faptul că subiectul, care se cunoaşte prin ea, există“[3].

Au loc acum două momente semnificative în biografia autorului: atacurile publicației „Corsarul“, care-l fac să-şi dea seama

---

[3]Citatele sunt luate din ediția italiană a lucrării *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalitŕ*. Traduzione di K. M. Guldbrandsen e Remo Cantoni. Postfazione di Remo Cantoni. /Milano/, Mondadori, 1993.

cât de departe se află înțelegerea scrierilor sale de capacitatea de reacție a contemporanilor săi; şi moştenirea rămasă de la tatăl său, urmare a unor afaceri negustoreşti, e pe sfârşite; ambele însă sunt interpretate de protagonistul lor ca semne divine pentru o modificare radicală a destinului, cu consecințe directe pentru natura şi esența propriului demers de gândire. În plus, se adaugă la cele mai sus amintite, ceea ce se cunoaşte astăzi sub numele de „cazul Adler", un pastor şi teolog de formație hegeliană, care, autor al unei interpretări a păcatului în contradicție cu interpretarea „ortodoxă" a liniei oficiale a bisericii daneze, face obiectul unui adevărat scandal public. Kierkegaard intervine în apărarea lui Adler. Toate aceste experiențe mai mult ori mai puțin personale îl apropie de Dumnezeu şi de ideea de Dumnezeu, îl aşază, adică, aşa cum va formula el însuşi în penultima sa lucrare majoră, *Maladia mortală*, „în fața lui Dumnezeu".

Iată de ce scrierile ulterioare ale danezului, ultimele dintre cele fundamentale pentru patrimoniul lăsat de el gândirii europene, între care „Maladia mortală", din 1849, şi „Şcoala creştinismului", din anul imediat succesiv, articulează subiecte eminamente religioase şi, în acelaşi timp, reiau, în această nouă perspectivă, tema angoasei, a disperării şi a păcatului. În fapt, de-acum şi până la sfârşitul vieții sale, filosoful se va găsi într-o profundă adversitate cu creştinismul oficial, reproşându-i atât filistinismul, la nivelul ierarhiei bisericii, cât şi caracterul prea profund mundan la nivel doctrinar.

În înțelegerea cât mai exactă[4] a cărții pe care o propunem cititorului român, trei par a fi conceptele-cheie cu care operează autorul, dincolo de cele prezente deja în opera anterioară: disperare, conştiință şi păcat. Disperarea e, de fapt, condiția conştiinței, a conştiinței de sine, în primul rând. Pentru a căpăta conştiința semnificației infinite a propriei existențe e nevoie de disperare,

---

[4]Pentru cine nu-i familiarizat cu filosofia kierkegaardiană, utilizarea termenului de înțelegere ar putea părea exagerată; majoritatea cercetătorilor operei sale au subliniat însă cu insistență, caracterul obscur, deseori ermetic, al acestei opere, plecând de la jocul anonimiei şi ajungând la conceptul de dialectică specifică demersului său de gândire. A se vedea, spre exemplu, excelenta lucr. a Mădălinei Diaconu, *Pe marginea abisului. Sören Kierkegaard şi nihilismul secolului al XIX-lea*. Buc., Editura ştiințifică, 1996.

trebuie să disperăm, căci nimic finit, nimic adică în ordinea finitului, nici măcar lumea întreagă, nu ar mai putea satisface sufletul omenesc în care s-a trezit la viață conştiința şi trebuința infinitului, a eternului. Iar în acest sens, calea unică spre a regăsi dimensiunea eternului, spiritul nemuritor din ființa umană, este disperarea. Ea nu mai este astfel o consecință, sau nu numai, ci o condiție şi în aceasta constă poate contribuţia esenţială pe care o articulează Kierkegaard la curentul nihilismului secolului al XIX-lea.

Însă pentru a dispera e nevoie de forță, de gravitate, de concentrare şi, poate, de luciditate şi disponibilitate. Cine nu cunoaşte disperarea nu cunoaşte cu adevărat semnificația profundă a vieţii. Şi, aşa cum subliniază un alt cercetător atent al filosofiei kierkegaardiene, Remo Cantoni[5], „Trebuie disperat din toată inima, din tot sufletul, cu toate puterile. Cine disperă găseşte omul etern, iar ca oameni eterni suntem cu toții egali."

Disperarea are însă mai multer forme, funcție de obiectul pe care şi-l asumă ca motiv pentru declanşarea şi întreținerea ei: disperarea pentru pământean sau ceva pământean, disperarea pentru lucrurile minore, disperarea din slăbiciune sau pentru slăbiciune, disperarea pentru finit ori din cauza finitului şi disperarea pentru infinit ori din cauza infinitului, sau pentru etern sau ceva etern. Cum se poate uşor constata, disperarea nu numai că se disociază în forme diferite şi uneori contrastive, dar recunoaşte şi o anumită ierarhizare. Ar mai trebui adăugat poate că această disperare - pentru infinit, pentru etern - trebuie să aibă loc *în fața lui Dumnezeu* (*von Gott sein*), expresie recurentă în textul lucrării şi care capătă aproape dimensiunea unui concept.

Conceptul de conştiință, în sensul său procesual (a lui a fi conştient de...), presupune luarea în posesie a propriului sine, a propriului eu, căci alternativa stării de disperare este aceea de a voi cu disperare să fii tu însuți şi de a nu voi cu disperare să fii tu însuți.

În sfârşit, categoria păcatului, nu cea mai complexă, dar destul de importantă cel puțin în temeiul confruntării pe care filosoful o angajează atât cu tradiția gândirii, dar şi cu preceptele creştine ortodoxe, e strâns legată de cea a culpei şi ea priveşte însăşi condiția

---

5Vezi studiul *Kierkegaard e la vita etica,* publicat ca postfață la ediția italiană a lucrării *Aut-Aut, Op. cit.*, p.189.

umană în esenţa sa, locul omului în cosmos, *tremurul şi cutremurul său în faţa lui Dumnezeu*. „Doctrina păcatului - scrie Kierkegaard - care înseamnă că tu şi eu suntem păcătoşi, doctrină care în mod absolut disgregă „masa“, stabileşte o diferenţă calitativă între Dumnezeu şi om atât de profundă cum niciodată nu a mai fost stabilită - şi asta o poate face numai Dumnezeu, fiind ea definiţia păcatului: în faţa lui Dumnezeu, etc.“ Şi Kierkaard adaugă sentenţios: „Sub niciun alt aspect omul nu este atât de diferit de Dumnezeu ca sub acela că el, adică orice om, e păcătos şi este asta „în faţa lui Dumnezeu“, astfel încât contrastele sunt puse împreună într-un dublu sens: sunt unite (*continentur*), nu pot fi separate unul de altul, dar fiind astfel puse împreună unul alături de celălalt, diferenţa sare în ochi mai mult decât atunci când sunt puse alături două culori: *apposita iuxta se posita magis illuscescunt*. Păcatul este unicul între toate predicatele care se dau omului, care în niciun mod, nici *via negationis*, nici *via eminentiae*, nu poate fi dat lui Dumnezeu. Spunând a lui Dumnezeu înseamnă - în acelaşi sens în care se spune că el nu este finit, adică, *via negationis*, că este infinit - că el nu este un păcătos, ar fi un blasfemie. Ca păcătos omul e despărţit de Dumnezeu de un abis profund de calitate“ (*Maladia mortală*).

Cum cu pertinenţă observă acelaşi Remo Cantoni, „textul acesta, adevărat microcosmos care conţine *in nuce* sensul cel mai radical al antropologiei şi al teologiei dialectico-calitative kierkegaardiene, identifică categoria omului cu cea a păcătosului şi a penitentului care se simt ca oameni individuali sub privirea lui Dumnezeu şi nu lasă, în niciun mod, să se desfacă şi să se îndepărteze de la lucrurile temporale şi finite. Omul, ca ins (*ente= fiinţă*) individual, situat sub ochiul vigilent şi judecător al lui Dumnezeu, nu poate anula propria singularitate în masă, propriul eu în anonimat. A judeca omul *en masse*, în confuzia gloatei ori a numărului, înseamnă a renunţa la judecată, a abandona etica, a nimici orice discurs religios“.

George Popescu

Herr! gib uns blöde Augen
für Dinge, die nichts taugen,
und Augen voller Klarheit
in alle deine Warheit[6]

Premisă

Multora poate această formă de „dezvoltare“ le va apărea ciudată şi prea riguroasă, spre a fi edificatoare, şi prea edificatoare ca să fie riguros ştiinţifică. Cât priveşte acest ultim motiv, nu am nici o părere. În ce-l priveşte pe primul, însă, părerea mea e cu totul alta; căci dacă forma ar fi foarte riguroasă spre a fi edificatoare, asta, după modul meu de a privi lucrurile, ar fi un defect. Una e dacă lucrarea poate fi edificatoare pentru toţi, cu toate că nu toţi dispun de presupoziţiile necesare spre a o urma, altceva dacă are un caracter edificator. Fiindcă, din punctul de vedere al vieţii creştine, totul, chiar totul trebuie să fie edificator: genul acela de reprezentare ştiinţifică care nu sfârşeşte prin a edifica este, tocmai din acest motiv, necreştin. Tot ceea ce este creştin trebuie să semene, în forma de reprezentare, cu diagnosticul unui medic la patul unui bolnav; în ciuda faptului că doar expertul ar putea să-l înţeleagă, nu trebuie să uităm unde ne aflăm. Acest raport al creştinismului cu viaţa (în contrast cu îndepărtarea de viaţă care este proprie ştiinţei), latura etică a creştinismului, este tocmai ceea ce edifică; iar această formă de reprezentare, pe cât de riguroasă poate fi în tot restul, este în întregime diferită, calitativ diferită de acel fel de ştiinţă „indiferentă“ al cărei eroism sublim, din punct de vedere creştin, e aşa de departe de eroismul care, creştineşte vorbind, e o specie de curiozitate neomenească. Adevăratul eroism creştin, care probabil se găseşte foarte rar, înseamnă a îndrăzni să fii pe deplin tu însuţi, un anumit om, acest anumit om determinat, singur în faţa lui Dumnezeu, singur în acest imens efort, în această imensă responsabilitate; însă nu e

---

[6] „Doamne! Dă-ne ochi slabi pentru lucruri ce n-au valoare şi ochi plini de limpezime spre a privi întregul tău adevăr“ [Notă în manuscris:] Predică a episcopului Albertini. Cf. O.L.B. Wolff, ***Handbuch deutscher Beredsamkeit***, 1845, partea I, p. 293.

eroism creştin acela al bufonului în haină de om pur, aşa cum nu este nici distracţia cu istoria lumii ca şi cea cu un joc de surprize. Orice cunoaştere creştină, oricât de riguroasă i-ar fi forma, trebuie să fie neliniştită; iar această nelinişte e tocmai ceea ce edifică, ea este raportul cu viaţa, cu personalitatea reală şi, de aceea, creştineşte vorbind, seriozitatea, sublimitatea indiferentă a ştiinţei, din punctul de vedere creştin, e departe de a mai fi serioasă, dimpotrivă, e glumă şi vanitate. Însă seriozitatea este, iarăşi, ceea ce edifică.

De aceea, această mică scriere, într-un anumit sens, ar putea să fie scrisă de un seminarist: într-un alt sens, totuşi, ea se prezintă astfel încât nu orice profesor ar fi putut s-o scrie.

Însă forma tratatului, aşa cum e, este cel puţin bine ponderată şi desigur adaptată şi din punct de vedere psihologic. Există, de fapt, un stil mai solemn, dar atât de solemn încât încetează de a fi foarte semnificativ şi, cu cât ne obişnuim cu el, sfârşeşte prin a nu spune nimic.

Încă o observaţie într-adevăr superfluă a cărei deplină responsabilitate totuşi nu ezit să mi-o asum: doresc să fac cunoscut odată pentru totdeauna că disperarea, în întreagă această scriere, este înţeleasă, aşa cum spune şi titlul, ca boală, nu ca mijloc de vindecare. O astfel de dialectică, de fapt, este disperarea. În terminologia creştină, şi moartea este expresia maximei mizerii spirituale şi totuşi vindecarea constă tocmai în a muri, în extincţie.

În anul 1848

Exordiu

„Maladia aceasta nu e mortală“ (***Ioan,*** XI, 4). Şi totuşi Lazăr a murit; şi cum discipolii au răstălmăcit ceea ce Hristos adăuga mai târziu: „Lazăr, prietenul nostru, doarme: dar eu merg să-l trezesc din somn“ (XI, 11), El le-a zis lor deschis: „Lazăr a murit“ (XI, 14). Atunci Lazăr a murit, şi totuşi această maladie nu era mortală; el era mort, şi totuşi această boală nu este mortală. Ştim bine că Hristos se gândea la miracolul care pe contemporani „ întrucât puteau crede, i-ar fi făcut să vadă gloria lui Dumnezeu“ (XI, 40), acel miracol cu care el l-a înviat pe Lazăr din morţi, astfel încât boala aceasta nu a avut ca sfârşit moartea, ci, aşa cum Hristos predica, „ gloria lui Dumnezeu, pentru ca Fiul Domnului să fie glorificat prin ea“ (XI, 4): ah, dar cât

timp Hristos nu l-a înviat pe Lazăr, nu-i aşa că această boală, că moartea însăşi nu e mortală? Când Hristos se apropie de mormânt, chemând cu voce tare: „ Lazăre, ieşi afară!“ (XI, 43), este evident că această maladie nu e mortală. Dar şi dacă Hristos n-ar fi zis-o, numai faptul că El, „ învierea şi viața“ (XI, 25), se apropie de mormânt nu înseamnă că ***această*** maladie nu este mortală? Şi ce avantaj ar fi fost pentru Lazăr să fie înviat din morți cât timp până la urmă el trebuia să moară, ce avantaj ar fi fost dacă nu era El, El, învierea şi viața, pentru cine crede în El? Nu, nu pentru că Lazăr a fost înviat din morți se poate crede că ***această maladie nu este mortală*** ; fiindcă există El se întâmplă că această maladie nu este mortală. De fapt, omeneşte vorbind, moartea e sfârşitul a tot şi, omeneşte vorbind, există speranță doar fiindcă există viață. Creştineşte înțeleasă însă, moartea nu e de fapt sfârşitul a tot; şi ea e doar o mică întâmplare cuprinsă în întregul care este viața eternă; iar, în sens creştin, există infinit mai multă speranță în moartea care nu e, vorbind într-un mod evident omenesc, acolo unde există doar viață, ci o viață în deplină sănătate şi putere.

Creştin înțeleasă, deci, nici moartea nu e „boală mortală“ şi cu atât mai puțin tot ce se numeşte suferință pământeană şi vremelnică: sărăcie, boală, mizerie, tulburare, duşmănie, chin sufletesc, doliu, oboseală. Chiar dacă un chin ar fi atât de grav şi de tulburător încât să ne facă pe noi oamenii să zicem ori cel puțin pe cine îl îndură: „acesta e mai rău decât moartea", tot ceea ce, întrucât nu e maladie, poate fi comparat cu o boală, nu este, în sens creştin, maladie mortală.

Cu un curaj atât de înalt a învățat creştinul să gândească despre toate lucrurile pământene şi lumeşti, inclusiv despre moarte. Este cumva ca şi când creştinul ar trebui să se fălească, ridicându-se astfel mândru deasupra a tot ceea altminteri omul numeşte nenorocire, deasupra a ceea ce dealtfel omul numeşte cel mai mare rău. Însă pe urmă creştinismul a descoperit, la rândul său, o mizerie a cărei existență ca atare omul o ignoră: această mizerie este maladia mortală. Toate lucrurile cele mai înspăimântătoare pe care omul natural le poate enumera - după ce le-a enumerat pe toate şi nu mai ştie să indice nici una dintre ele -, toate aceste lucruri pentru creştin sunt ca o glumă. Aceasta este diferența dintre omul natural şi omul creştin; este precum cea dintre un copil şi un matur: ceea ce îl

înspăimântă pe copil omul adult consideră ca fiind nimic. Copilul nu ştie ce este înfricoşătorul; asta ştie maturul, şi nu se înspăimântă de el.

Imperfecţiunea copilului, în primul rând, e aceea de a nu cunoaşte înfricoşătorul, care o implică apoi pe aceea de a se înspăimânta de ce nu e îngrozitor. Iar asta e valabil şi pentru omul natural: el ignoră ce anume ar fi cu adevărat îngrozitorul, dar nu de-asta e eliberat de spaimă; nu, el se înspăimântă de ceea ce nu este îngrozitorul. Este ca în raportul dintre păgân şi divinitate: el nu-l cunoaşte pe Dumnezeu cel adevărat, dar nu e destul; venerează drept Dumnezeu un idol.

Numai creştinul ştie ce anume trebuie înţeles prin maladie mortală. El, în calitate de creştin, a cucerit un curaj pe care omul natural nu-l cunoaşte; acest curaj l-a cucerit învăţând să se teamă de ceea ce este încă îngrozitor. Se întâmplă că mereu în acest fel omul capătă curaj; când se teme de un pericol foarte mare, omul are mereu curajul de a înfrunta unul mai mic; iar când de un pericol se teme la nesfârşit e ca şi când altele nici n-ar exista în realitate. Iar înspăimântătorul pe care creştinul a învăţat să-l cunoască este „maladia mortală“.

PARTEA ÎNTÂI

MALADIA MORTALĂ ESTE DISPERAREA

A. *CĂ DISPERAREA AR FI MALADIE MORTALĂ*

A. *Disperarea este o maladie în spirit, în eu şi astfel poate fi triplă: cu disperare a nu fi conştient că ai un eu (disperare în sens impropriu); cu disperare a nu voi să fii tu însuţi: cu disperare a voi să fii tu însuţi*

Omul e spirit. Dar ce anume este spiritul? Spiritul este eul. Dar ce anume este eul? Este un raport care se realizează cu sine însuşi ori mai curând este, în raport, faptul că raportul s-ar realiza cu sine însuşi; eul nu e raportul, ci faptul că raportul se realizează cu sine însuşi. Omul este o sinteză a infinitului cu finitul, a temporalului şi a eternului, a posibilităţii şi necesităţii, pe scurt, o sinteză. O sinteză este un raport între două elemente. Văzut astfel, omul nu este încă un eu.

În raportul dintre două elemente, raportul este terţul ca unitate negativă, adică cei doi se pun în raport cu raportul; şi în raport sunt ei care se pun în raport cu raportul; un raport, în acest sens, este, sub determinarea sufletului, raportul dintre suflet şi trup. Dacă în schimb raportul se pune în raport cu sine însuşi, atunci acest raport este terţul pozitiv şi acesta este eul.

Un atare raport care se pune în raport cu sine însuşi, un eu, ori trebuie să se pună de sine însuşi ori trebuie să fie pus de un altul.

Dacă raportul ce se pune în raport cu sine însuşi a fost pus de un altul, raportul este cu siguranţă terţul, dar acest raport, terţul, este apoi, la rândul său, un raport ce se pune în raport cu ceea ce a pus raportul întreg.

Un atare raport derivat, pus, este eul omului, raport ce se pune în raport cu sine însuşi şi, punându-se în raport cu sine însuşi, se pune în raport cu un altul. De aici rezultă că pot să se nască două forme de disperare în sens propriu. Dacă eul omului ar fi pus de sine însuşi, s-ar putea vorbi numai de o formă, aceea de a nu vrea să fie el însuşi, de a vrea să se elibereze de sine însuşi, dar nu s-ar putea vorbi de disperarea de a vrea să fie el însuşi. Această formulă este de fapt

expresia faptului că eul, în sine, nu poate ajunge la echilibru şi la linişte, nici nu rămâne într-o atare stare, ci doar dacă, punându-se în raport cu sine însuşi, se pune în raport cu ceea ce a pus raportul întreg. Mai mult, acea a doua formă de disperare (cu disperare a voi să fii tu însuți) nu înseamnă de fapt doar un gen special de disperare, ci, dimpotrivă, orice formă de disperare poate, în ultimă analiză, să-şi rezolve în ea însăşi propria-i disperare, fără să vorbească despre ea la modul insensibil ca de ceva care i se întâmplă (asemenea cuiva care, suferind de amețeli, vorbeşte de o iluzie nervoasă, de o greutate la cap sau spune că ar fi ca şi când ceva i-ar fi căzut în cap etc., în timp ce, de fapt, acea greutate şi acea presiune nu sunt nimic exterior, ci un reflex proiectat dinlăuntru) şi acum cu toată puterea încearcă să înlăture disperarea de sine însuşi şi numai la sine însuşi; atunci disperarea este încă înlăuntru şi cu toate eforturile sale nu reuşeşte decât să se adâncească într-o disperare şi mai profundă. Raportul fals al disperării nu este un simplu raport fals, ci un raport fals într-un raport ce se pune în raport cu sine însuşi, fiind pus de un altul; astfel raportul fals în acel raport, care este pentru sine însuşi, se reflectă în însuşi timpul în mod infinit în raportul cu puterea care l-a pus.

Dealtfel, formula care descrie starea eului când disperarea este complet extirpată e aceasta: punându-se în raport cu sine însuşi, voind să fie el însuşi, eul se întemeiază, transparent, pe puterea care l-a pus.

B.

Disperarea este o calitate sau un defect? Dintr-un punct de vedere pur dialectic este şi una şi cealaltă. Dacă am vrea să ne oprim asupra gândirii abstracte cu privire la disperare fără a ne gândi la o persoană disperată, ar trebui spus: e o calitate imensă. Posibilitatea acestei maladii este prerogativa omului în fața animalului; şi această prerogativă îl distinge într-un cu totul alt mod decât mersul vertical, întrucât indică faptul că el este în mod infinit drept şi înălțat, adică faptul că e spirit. Posibilitatea acestei maladii este prerogativa omului în fața animalului; ținându-se cont de această boală este prerogativa creştinului în fața păgânului; a fi vindecat de această maladie este fericirea creştinului.

Este o calitate imensă, aşadar, a putea dispera şi totuşi a fi disperat nu e doar cea mai mare nenorocire şi mizerie, ci pierzania. Nu la fel este, de obicei, raportul dintre posibilitate şi realitate: dacă e o calitate a fi asta sau aia, este o calitate încă şi mai mare a fi, adică faptul de a fi, faţă de a putea fi, este un grad superior: cu cât este mai infinită calitatea posibilităţii , cu atât mai profundă este căderea în realitate! Astfel, privitor la disperare, gradul cel mai înalt este faptul de a nu fi disperat. Totuşi, această determinare este şi ea ambiguă. Faptul de a nu fi disperat nu este la fel cu a nu fi şchiop sau orb etc. Dacă faptul de a nu fi disperat nu înseamnă nici mai mult, nici mai puţin decât a nu fi astfel atunci este chiar la fel cu a nu fi astfel. Faptul de a nu fi disperat trebuie să însemne posibilitatea nimicitoare de a fi disperat. Dacă e adevărat că omul nu este disperat, el trebuie în orice clipă să-şi nimicească această posibilitate! Nu acesta este de obicei raportul între posibilitate şi realitate. E adevărat că gânditorii zic că realitatea este posibilitate nimicită, dar asta nu-i întrutotul exact: ea este posibilitatea efectuată, activă. Aici însă realitatea, care este nefiinţa disperată şi de aceea o negaţie, este posibilitatea neputincioasă nimicită; în vreme ce de obicei realitatea, dinaintea posibilităţii, este o afirmaţie, aici este o negaţie.

Disperarea este raportul fals într-un raport de sinteză care se pune în raport cu sine însăşi. Dar raportul fals nu este sinteza. El este doar posibilitatea, ori mai curând sinteza implică posibilitatea raportului fals. Dacă sinteza ar fi ea însăşi raport fals, disperarea n-ar exista de fapt; ea ar fi o stare inerentă naturii umane ca atare; adică: n-ar fi disperare; ar fi ceva ce se întâmplă omului, ceva ce el îndură ca pe o boală în care se cade, ori ca pe moartea care este soarta tuturor. Nu, faptul de a fi disperat depinde de omul însuşi; dar dacă el n-ar fi o sinteză, n-ar putea de fapt să fie disperat, iar dacă sinteza la origine n-ar veni din mâna lui Dumnezeu constituită în raportul just, nu ar putea să fie disperat nici atunci. Unde este apoi originea disperării? În raportul în care sinteza se pune în raport cu sine însăşi, în momentul în care Dumnezeu, care a creat omul ca raport, şi-l lasă aproape alunecând din mână, adică în momentul în care raportul se pune în raport cu sine însuşi. Iar faptul că raportul este spirit, este eu, implică responsabilitatea sub care orice disperare e pusă în orice moment care există, oricât de puternică şi de ingenioasă ar fi înşelăciunea în care disperatul se eliberează pe sine însuşi şi pe alţii

vorbind despre disperarea sa ca nenorocire. Omul îi schimbă cauzele ca în cazul mai sus pomenit cu amețelile, cu care disperarea, deşi fiind calitativ diferită, are mult în comun întrucât amețeala, sub determinarea sufletului, este ceea ce este disperarea sub determinarea spiritului şi astfel plină de analogii cu disperarea.

Când s-a adeverit astfel raportul fals, urmează de aici negreşit că ea ar trebui să persiste? Nu, asta nu urmează negreşit; dacă raportul fals persistă, aceasta nu derivă din raportul fals, ci din raportul care se pune în raport cu sine însuşi. Asta înseamnă: raportul fals, ori de câte ori se manifestă şi în oricare moment ar exista, trebuie să trimită la raport. Vedeți: se zice că un om trage după sine o boală, de exemplu din imprudență. Atunci boala, din momentul în care s-a dezlănțuit, se afirmă ca o *realitate*, a cărei origine devine mereu mai îndepărtată în trecut. Ar fi pe cât de crud pe atât de inuman dacă s-ar insista în a spune: „ În acest moment tu (bolnavul) tragi după tine această boală“, adică dacă în orice moment s-ar dori să se dizolve realitatea bolii în posibilitatea sa. E adevărat că el a tras după sine boala, dar asta a făcut-o numai o singură dată; persistența bolii este o simplă urmare a faptului că o dată a tras-o după el, iar progresul ei nu poate fi trimis la el în orice moment ca la cauză. El şi-o trage după el, dar nu se poate spune că şi-o *târăşte* în spate. Cazul disperatului e diferit: orice moment real al disperării e făcut să trimită la posibilitate; în oricare moment ar fi omul disperat, el îşi târăşte cu sine disperarea. Ne găsim mereu în timpul prezent: nu se alcătuieşte un trecut care în raport cu realitatea să fie parcurs; în orice moment real al disperării, disperatul duce cu sine tot ceea ce era mai înainte ca ceva prezent în posibilitate. Asta derivă din aceea că faptul de a fi disperat este o determinare a spiritului şi stă în raport cu veşnicul care este în om. Iar din afară, el nu se poate elibera, pe veci. Nimic nu este mai imposibil decât a respinge odată pentru totdeauna veşnicul: oricând omul nu-l are, el trebuie să-l fi respins ori să-l respingă - dar veşnicul se întoarce, ceea ce înseamnă: în orişice moment în care omul este disperat, el atrage asupra sa disperarea. Fiindcă disperarea nu derivă din raportul fals, ci din raportul care se pune în raport cu sine însuşi. Iar de raportul cu sine însuşi omul nu se poate elibera aşa de uşor ca de eul său. Ambele, dealtfel, sunt acelaşi lucru, întrucât eul este raportul cu sine însuşi.

C.

Acest concept al maladiei mortale trebuie să fie înțeles într-un mod particular. Literalmente, el semnifică o maladie al cărei sfârşit, al cărei deznodământ, este moartea. Astfel se dă unei maladii cu deznodământ letal semnificaţia de maladie mortală. Însă, înţeleasă în mod creştin, moartea însăşi este o trecere spre viaţă şi de aceea, în sens creştin, nici o maladie pământeană, fizică, nu este mortală. Fiindcă desigur moartea este sfârşitul maladiei, dar moartea nu este sfârşitul. Dacă s-ar dori să se vorbească de o maladie mortală în sensul cel mai strict, aceasta ar trebui să fie o maladie în care sfârşitul ar fi moartea, iar moartea ar fi sfârşitul. Iar aceasta este, întocmai, disperarea. Însă într-un alt sens, disperarea este maladie mortală într-un mod încă mai determinat. De ce să nu trebuiască să ne gândim că, în sens literal, s-ar muri din această maladie sau că această maladie ar sfârşi cu moartea fizică. Dimpotrivă, tulburarea disperării constă tocmai din a nu putea muri. De aceea se aseamănă mai mult cu starea muribundului când se zbate în lupta cu moartea şi nu poate muri. Astfel, a cădea în maladia mortală înseamnă a nu putea muri, dar nu ca şi când ar exista speranța de viață, dimpotrivă, absenţa oricărei speranţe înseamnă aici că nu există nici măcar ultima speranță, aceea a morții. Când cel mai mare pericol este moartea, se speră în viață; dar când se cunoaşte pericolul încă şi mai îngrozitor, se speră în moarte. Când pericolul e atât de mare încât moartea a devenit speranță, disperarea este absență a speranței de a putea muri.

În acest ultim înțeles, disperarea e numită maladie mortală: acea contradicție tulburătoare, acea boală, aflată în eu, de a muri veşnic, de a muri şi totuşi de a nu muri, de a muri moartea. Fiindcă a muri înseamnă că totul a trecut, dar a muri moartea înseamnă a trăi, a proba trăind faptul de a muri; şi a putea trăi în această stare pentru o singură clipă înseamnă a trăi în veşnic. Dacă un om ar putea muri de disperare cum se moare de o boală, veşnicul în el, eul, ar trebui să moară în acelaşi sens în care trupul moare de boală. Dar asta este imposibil: faptul de a muri din disperare se transformă continuu într-un fapt de a trăi.. Disperatul nu poate muri; aşa „cum pumnalul nu poate ucide gândurile", tot aşa disperarea nu poate distruge

veşnicul, eul care stă la baza disperării, „ al cărui vierme nu moare, al cărui foc nu se stinge“[7]. Totuşi disperarea este o *auto*distrugere, dar o autodistrugere neputincioasă ce nu este capabilă să facă ceea ce vrea să facă ea însăşi. Ceea ce vrea e să se distrugă pe ea însăşi, fapt pe care nu e capabilă să-l facă; ori această neputinţă este o nouă formă de autodistrugere în care disperarea se înalţă la putere. Aceasta este durerea arzătoare, arderea îngheţaţă în disperare, care roade şi mistuie, continuu întoarsă spre înlăuntru, şi care se adânceşte tot mai mult într-o autodistrugere neputincioasă. Departe de a fi un confort pentru cel disperat, faptul că disperarea nu-l distruge e mai degrabă contrariul; acel confort este chiar tulburarea sa, este ceea ce menţine în viaţă durerea care roade şi viaţa în durere; de fapt, tocmai pentru asta el nu-*şi* este disperat, ci *se* disperă: fiindcă nu se poate distruge pe sine însuşi, nu se poate elibera de sine însuşi, nu se poate nimici. Aceasta e formula spre a ridica la putere disperarea, spre a indica febra care urcă în boala eului.

Cine disperă, disperă pentru *ceva anume*. Aşa pare pentru moment; dar este doar pentru moment, fiindcă în chiar acel moment se arată adevărata disperare sau disperarea în adevărul ei. Disperând pentru ceva, el disperă, de fapt, pentru el însuşi şi acum vrea să se elibereze de sine însuşi. Dacă, spre exemplu, un om avid de stăpânire, al cui motto este „ori Cezar ori nimic“, nu devine Cezar, el disperă pentru asta. Însă disperarea sa înseamnă altceva: că el, fiindcă nu a devenit Cezar, acum nu mai poate suporta să fie el însuşi. Astfel nu disperă în realitate pentru faptul de a nu fi devenit Cezar, ci pentru sine însuşi că nu a devenit Cezar. Acest eu care, dacă ar fi devenit Cezar, asta ar fi fost întreaga sa fericire - într-un alt sens, de altfel, la fel de disperat, - acest eu îi este acum lucrul cel mai insuportabil. Ceea ce într-un sens mai profund îi este insuportabil nu e faptul că el nu a devenit Cezar, ci că acest eu care nu a devenit Cezar este pentru el insuportabil ori, spre a spune mai direct: ceea ce ce îi este insuportabil este că nu se poate elibera de sine însuşi. Dacă ar fi devenit Cezar, el s-ar fi eliberat cu disperare de el însuşi; dar n-a devenit Cezar şi nu se poate elibera cu disperare de el însuşi. În mod esenţial, e la fel de disperat, fiindcă nu are eul său, fiindcă nu este el însuşi. Devenind Cezar, el n-ar fi devenit el însuşi, dar s-ar fi eliberat

[7] [*Marcu*, 9, 3]

de el însuşi; şi nedevenind el însuşi, el disperă de a nu se putea elibera de sine însuşi. Este de aceea o observaţie superficială (care face să se presupună că cine o pronunţă nu a văzut niciodată un om disperat, nici măcar pe sine însuşi) a vorbi despre un disperat ca şi când asta ar fi pedeapsa sa: el se distruge pe sine însuşi. Fiindcă tocmai asta este de ceea ce disperă el, tocmai asta este că, prin tulburarea sa, nu poate, întrucât cu disperarea sa a pus foc pe un element care nu poate arde şi, arzând, să se consume în eu.

A dispera pentru ceva anume nu e încă, prin urmare, adevărata disperare. Este începutul, este ca atunci când medicul zice că o boală nu s-a manifestat încă. Stadiul proxim este disperarea manifestă: a dispera pentru sine însuşi. O fetişcană disperă din cauza iubirii; disperă, deci, pentru pierderea iubitului, care a murit sau care a devenit infidel. Aceasta nu e disperare manifestă; ea, de fapt, disperă pentru sine însăşi. Acest eu al ei de care, dacă ar fi devenit iubita „lui", s-ar fi eliberat în modul cel mai plăcut ori pe care l-ar fi pierdut, acest eu este pentru ea o tulburare astfel că trebuie să fie un eu fără „al lui"; acest eu care ar fi devenit, într-un alt sens de altfel la fel de disperat, împlinirea sa, a devenit acum pentru ea un gol respingător, fiindcă „el" a murit, ori mai degrabă i-a devenit o oroare amintindu-i că a fost înşelată. Încearcă să-i spui unei asemenea fetişcane:„te distrugi pe tine însăţi" şi o vei auzi răspunzând: „ah, nu, tulburarea mea este tocmai că nu pot asta".

A dispera pentru tine însuţi, a voi cu disperare să te eliberezi de tine însuţi este formula pentru orice disperare, încât cea de-a doua formă de disperare - a voi cu disperare să fii tu însuţi - poate fi redusă la prima: a nu voi cu disperare să fii tu însuţi, aşa cum mai sus am rezolvat formula: a nu voi cu disperare să fii tu însuţi în cea: a voi cu disperare să fii tu însuţi (cf. A). Unul care disperă vrea să fie în mod disperat el însuşi. Dar dacă vrea să fie în mod disperat el însuşi, cu siguranţă nu vrea să se elibereze pe sine însuşi. Da, aşa pare; dar dacă se priveşte mai de aproape, se vede cum contradicţia se rezolvă în identitate. Acel eu care el vrea să fie cu disperare este un eu care el nu este (fiindcă a voi să fii eul care nu eşti este, în realitate, contrariul disperării); adică el vrea să desprindă eul său de puterea care l-a făcut. Dar asta, în ciuda întregii sale disperări, n-o poate face; în ciuda tuturor eforturilor disperării sale, acea putere e mai puternică decât el şi îl constrânge să fie acel eu ce el nu vrea să fie. Dar atunci e

totuşi adevărat că el vrea să se elibereze de sine însuşi, de acel eu ce el nu este, spre a fi eul pe care el l-a născocit. A fi un eu cum l-ar vrea el, ar fi (rămânând totuşi, într-un alt sens, la fel de disperat) întreaga sa bucurie; dar fiind constrâns să fie un eu aşa cum nu poate fi asta e tulburarea sa, tulburarea de a nu se putea elibera de sine însuşi.

Socrate a demonstrat nemurirea sufletului prin faptul că boala sufletului, păcatul, nu-l distruge, aşa cum boala trupului distruge trupul. În acelaşi fel se poate demonstra existenţa veşnicului în om prin faptul că disperarea nu poate distruge eul său şi că asta este chiar contradicţia tulburătoare inerentă disperării. Dacă n-ar fi nimic veşnic în om, el n-ar putea de fapt să dispere; dar dacă disperarea i-ar putea distruge eul său, nici n-ar mai exista disperare.

În acest sens disperarea, maladie a eului, este maladie mortală. Disperatul e în mod mortal bolnav. În mod diferit decât atunci când e vorba de altă boală, sunt părţile vitale pe care boala le-a atacat şi totuşi el nu poate muri. Moartea nu e sfârşitul bolii, dar moartea e în mod continuu sfârşitul. A fi salvat de această boală prin intermediul morţii este imposibil; întrucât atât boala şi tulburarea sa, cât şi moartea, înseamnă a nu putea muri.

Aceasta este starea sufletului în disperare. Cu cât acesta scapă celui disperat, cu cât îi reuşeşte (faptul e valabil mai ales pentru acel fel de disperare care ignoră de a fi disperare) să piardă complet eul său şi astfel ca acest eu să nu se facă simţit prin nimic, cu atât veşnicia va revela totuşi că starea sa era disperare şi îl va ţintui la propriul său eu astfel încât să devină tulburarea sa şi să nu se poată elibera de sine însuşi; iar atunci se dezvăluie că era o iluzie să fi reuşit în asta. Şi astfel trebuie să facă veşnicia; fiindcă a avea un eu, a fi un eu, este cea mai mare concesie făcută omului, dar, în acelaşi timp, este ceea ce veşnicia pretinde de la el.

B. *UNIVERSALITATEA ACESTEI MALADII (DISPERAREA)*

Aşa cum medicul poate spune că probabil nu există un singur om care să fie complet sănătos, tot aşa, dacă s-ar cunoaşte bine omul, ar trebui să se spună că nu există nici măcar un singur om care să nu fie cât de cât disperat, care să nu poarte în sine o nelinişte, o

tulburare, o dizarmonie, o angoasă a ceva ce el nu cunoaşte sau nu îndrăzneşte încă să cunoască, o angoasă a unei posibilităţi a existenţei sau o angoasă a lui însuşi, astfel încât, aşa cum medicul vorbeşte de o boală ce cloceşte în trup, cloceşte şi el o boală, cloceşte şi poartă cu sine o boală a spiritului, care de fiecare dată, în felul unei străfulgerări, prin intermediul şi împreună cu o angoasă incomprehensibilă pentru el însuşi, face să se simtă că există înlăuntru. În orice caz, nu a trăit şi nu trăieşte niciun om în afara lumii creştine care să nu fie disperat; nici nu trăieşte vreunul în lumea creştină cel puţin care să nu fie un creştin adevărat: şi chiar dacă nu e întrutotul aşa, el rămâne totuşi la fel de disperat.

Această consideraţie le va părea multora cu siguranţă un paradox, o exagerare şi, mai mult, o viziune oarbă şi oprimantă. Dar nu e nimic din toate astea. Nu e oarbă, dimpotrivă, caută să pună în lumină ceea ce de obicei se păstrează într-o anumită obscuritate; nu oprimă, dimpotrivă, înalţă, fiindcă consideră omul sub determinarea cea mai înaltă, pretinzând de la el să fie spirit; nu-i nici un paradox, dimpotrivă, este o concesie fundamentală, coerent dezvcltată; astfel nu se poate vorbi nici de o exagerare.

Aprecierea comună a disperării, în schimb, se opreşte la aparenţă şi de aceea e o apreciere superficială, adică, nu e apreciere. Ea presupune că orice om ar şti mai bine decât alţii dacă el e disperat ori nu. Cine zice că este disperat rămâne disperat, dar cine crede că nu este astfel nu rămâne ca atare. Drept urmare disperarea devine un fenomen mai degrabă rar, în timp ce e răspândită pretutindeni. Cazul rar nu e că cineva ar fi disperat; nu, este rar, foarte rar faptul că cineva nu este astfel.

Însă aprecierea comună înţelege foarte puţin din disperare. Astfel, între altele, îi scapă cu totul (spre a menţiona doar acest fapt care, just interpretat, permite să se clasifice mii şi mii de cazuri sub determinarea disperării), îi scapă cu totul faptul că e chiar o formă de disperare aceea de a nu fi disperat, de a nu voi să fii conştient că eşti. Se întâmplă cu aprecierea comună, dar într-un sens mult mai profund, când e vorba de a interpreta disperarea, ceea ce se întâmplă adesea când se vrea să se determine dacă un om e bolnav ori nu, dar într-un sens mult mai profund; de fapt, aprecierea comună înţelege mult mai puţin din ceea ce este spiritul (iar fără asta nu putem înţelege nici disperarea) decât din boală ori sănătate. De obicei, se bănuieşte că un

om, dacă el însuşi nu spune că e bolnav, ar fi sănătos, cu atât mai mult cu cât el însuşi spune că e sănătos. Medicul, însă, judecă boala într-un alt fel. Şi de ce? Fiindcă medicul are o idee determinată şi mult evoluată despre ceea ce înseamnă a fi sănătos, potrivit cu care examinează starea unui om. Medicul ştie că, aşa cum există o boală ce nu e altceva decât iluzie, există şi o astfel de sănătate; de aceea, în ultimul caz, el adoptă de la început mijloacele pentru a evidenţia boala. În general medicul, tocmai fiindcă e medic (e vorba de cineva care are capacitatea de a înţelege), nu are încredere absolută în ceea ce un om zice despre propria stare de sănătate. Dacă s-ar putea în mod absolut încrede în ceea ce fiecare om zice despre starea sa de sănătate, dacă e sănătos ori bolnav, de ce anume suferă şi aşa mai departe, ar fi o iluzie să fii medic. Fiindcă un medic nu prescrie doar medicamentele, ci în primul rând trebuie să recunoască boala, adică să recunoască, în primul rând, dacă presupusul bolnav este în realitate bolnav ori dacă presupusul sănătos este, de fapt, bolnav. La fel se întâmplă cu psihologul în faţa disperării. El ştie ce este disperarea, el o cunoaşte şi de aceea nu se mulţumeşte cu afirmaţiile unui om, nici când spune că nu este disperat, nici când spune că este. Fiindcă trebuie reţinut că într-un anume sens nici nu sunt disperaţi cei care susţin că sunt. Se poate mima disperarea ori se poate greşi confundând disperarea, care este o determinare a spiritului, cu diferite stări tranzitorii de depresie, de sfâşiere, care apoi trec fără a-l duce pe om la disperare. Totuşi, psihologul consideră pe drept cuvânt că şi acestea sunt forme de disperare: el vede foarte bine că e vorba de afectare, dar tocmai de aceea această afectare este disperare: el vede foarte bine că această depresie etc. nu are mare importanţă; dar tocmai faptul că ea nu are şi nu e capabilă să aibă mare importanţă înseamnă disperare.

Mai mult, îi scapă aprecierii comune faptul că disperarea, în raport cu o boală, este dialectică într-un alt sens decât cea care de obicei se cheamă boală, fiindcă ea este o boală a spiritului. Iar acest moment dialectic, corect interpretat, ne face să clasificăm din nou mii de oameni sub determinaţia disperării. Fiindcă dacă un medic, într-un anume moment, s-a asigurat că cineva e sănătos şi la un moment dat devine bolnav, atunci medicul poate avea dreptate susţinând că acest om a fost sănătos cândva, acum însă *este* bolnav. Pentru disperare, cazul e diferit. Îndată ce se manifestă disperarea, se manifestă şi

faptul că omul este disperat. De aceea nu se poate face în nici un moment o constatare privind starea unui om care să fi fost salvat pentru că a fost disperat. Dealtfel, când se manifestă ceea ce îl duce la disperare, se manifestă în acelaşi moment faptul că în timpul vieţii precedente a fost disperat. În nici un caz, însă, atunci când un om ajunge să aibă febră, nu se poate spune că acum devine evident că ar fi avut febră toată viaţa sa. Însă disperarea, fiind o determinaţie a spiritului, stă în raport cu veşnicul şi de aceea un element al veşnicului este pătruns în dialectica sa.

Disperarea nu doar este dialectică într-un alt sens decât o boală, ci, în privinţa disperării, toate caracteristicile sale sunt dialectice; de aceea, aprecierea comună se înşeală astfel prea uşor în determinarea dacă există ori nu disperare. Pentru că a nu fi disperat poate însemna chiar a fi disperat şi, pe de altă parte, poate însemna a fi fost salvat de disperare. Siguranţă şi linişte pot însemna faptul de a fi disperat; tocmai acea siguranţă, acea linişte pot fi disperare; dar pot însemna şi a fi depăşit disperarea şi a fi obţinut pacea.

A fi disperat nu este tot una cu a fi bolnav; fiindcă a nu fi bolnav nu poate desigur echivala cu a fi bolnav, dar a nu fi disperat poate echivala chiar cu a fi disperat. În disperare nu contează, ca într-o boală, faptul că proasta dispoziție ar fi boala. Deloc. Proasta dispoziție, la rândul ei, e dialectică. A nu fi simțit niciodată această proastă dispoziție înseamnă tocmai a fi disperat.

Aceasta înseamnă, şi în asta îşi are rațiunea sa de a fi, că dacă omul se consideră ca spirit (şi dacă se doreşte să se vorbească de disperare trebuie considerat omul sub determinarea spiritului) starea sa e totdeauna critică. De criză se vorbeşte cu privire la o boală, dar nu cu privire la sănătate. Şi de ce nu? Fiindcă sănătatea fizică e o determinare imediată care devine dialectică numai în starea de boală, unde adică începe să se vorbească despre criză. Însă spiritual, sau când omul se consideră ca spirit, este critică atât sănătatea cât şi boala; nu există o sănătate imediată a spiritului.

Îndată ce nu se consideră omul sub determinarea spiritului (iar dacă nu se face asta nu se poate vorbi de disperare), ci numai ca sinteză de suflet şi de trup, sănătatea devine o determinare imediată şi doar boala sufletului sau a trupului este determinare dialectică. Dar disperarea constă tocmai în asta, că omul nu e conştient că este determinat ca spirit. Până la urmă oricât ar fi, omeneşte vorbind, mai

frumoasă şi mai amabilă o tinerețe feminină, care înseamnă pace, armonie, bucurie, aceasta e totuşi disperare. Fiindcă este fericire, dar fericirea nu este o determinare a spiritului; în adâncul inimii, în profunzimea cea mai tainică a fericirii, locuieşte totuşi angoasa care este disperare; ea caută de a putea să stea acolo înlăuntru fiindcă acesta este locul cel mai scump disperării, locul pe care-l preferă între toate pentru a-l locui: adânc, înlăuntrul fericirii. Orice imediat, în ciuda siguranței şi liniştii sale iluzorii, este angoasă şi de aceea, logic, de obicei este angoasă de nimic; cu cea mai înspăimântătoare descriere a lucrurilor celor mai îngrozitoare, imediatul nu se poate nelinişti ca de o jumătate de cuvânt aruncat acolo insidios aproape fără a-i da importanță, şi totuşi cu scopul sigur şi bine calculat al reflecției în jurul a ceva nedeterminat. În plus, imediatul se nelinişteşte mai mult când i se insinuează într-o manieră vicleană că el însuşi ar şti bine despre ce anume se vorbeşte. Deoarece cu siguranță imediatul nu ştie asta, dar reflecția nu-şi ia niciodată prada atât de sigur ca atunci când îşi înfăşoară lațul său de nimic; nicicând reflecția nu este ea însăşi ca în momentul în care este nimic. Ne trebuie o reflecție eminentă şi, spre a spune mai exact, ne trebuie o mare credință pentru a putea rezista reflecției despre nimic, adică reflecției infinite. Prin urmare, lucrul cel mai frumos şi mai amabil dintre toate, o tinerețe feminină, este totuşi disperare, este fericire! De aceea, nu se reuşeşte cu siguranță nici măcar să se furişeze prin viață în acest imediat. Şi dacă acea fericire reuşeşte asta, îi serveşte puțin faptul că aceasta e disperare. De fapt, disperarea, tocmai întrucât e dialectică, este boala despre care se poate spune că nenorocirea cea mai mare este aceea de a nu fi avut-o, că este un adevărat noroc dat de Dumnezeu de a o căpăta, chiar dacă ar fi boala cea mai periculoasă întrucât nu se vindecă. În alte cazuri, fireşte, nu se poate vorbi de noroc decât când cineva se vindecă de o boală. Boala însăşi este nenorocirea.

De aceea, aprecierea comună este foarte departe de a avea dreptate când presupune că disperarea ar fi un caz rar: este dimpotrivă un caz foarte obişnuit. Aprecierea comună este foarte departe de a avea dreptate când presupune că oricine n-ar crede ori n-ar simți de a fi disperat nici nu ar fi astfel şi că disperat ar fi numai cine zice că este. Dimpotrivă, cel care fără afectare zice că este disperat este, într-un sens dialectic, puțin mai aproape de vindecare

decât toți aceia care nu s-au considerat şi nu se consideră ei înşişi disperați. Însă tocmai acesta este, aşa cum psihologul îmi va confirma, cazul comun, că oamenii trăiesc fără a deveni conştienți că sunt determinați ca spirit; şi de aici derivă toată acea siguranță, mulțumire de viață şi aşa mai departe, tot ceea ce este chiar disperare. Aceia, în schimb, care zic că sunt disperați, sunt în mod normal ori cei care au o natură foarte profundă încât să trebuiască să devină conştienți de a fi spirit, ori cei pe care evenimente grave sau decizii teribile i-au ajutat să devină conştienți de a fi spirit, adică sunt ori unii ori ceilalți; fiindcă foarte rar se găsesc cu siguranță aceia care în realitate nu sunt disperați.

Ah, se vorbeşte atâta de chinuri şi de mizerii omeneşti: eu caut să le înțeleg, am văzut chiar diferite cazuri de aproape; se vorbeşte atâta de vieți prăpădite: însă prăpădită este doar viața acelui om care o lasă să treacă, înşelat de bucuriile ori de grijile vieții, astfel încât n-a devenit niciodată, printr-o decizie eternă, conştient de el însuşi ca spirit, ca eu, ori chiar - ceea înseamnă acelaşi lucru -n-a băgat de seamă niciodată, n-a avut niciodată, în sensul cel mai profund, impresia că există Dumnezeu şi că „el", el însuşi, eul său, stă în fața acestui Dumnezeu, impresie echivalentă cuceririi infinitudinii care nu se atinge decât prin disperare. Vai, şi pe urmă acea mizerie pentru care atâția îşi petrec viața astfel, lipsiți de gândul cel mai înălțător, acea mizerie pentru care oamenii se ocupă ori, orientându-se spre masa de oameni, îi face să se ocupe de toate celelalte lucruri, le adoptă spre a le angaja forțele în spectacolul vieții, îi face să se adune în masă, spre a-i amăgi, în loc de a-i risipi, astfel încât fiecare individ să poată obține binele cel mai înalt, unicul pentru care merită să trăieşti şi unicul suficient pentru a trăi înlăuntrul unei întregi veşnicii: mi se pare că poți să plângi o veşnicie gândindu-te că există această mizerie! Ah, şi pe urmă se arată gândirii mele un alt aspect îngrozitor al acestei boli şi al acestei mizerii, cel mai teribil dintre toate: caracterul său ascuns; nu numai pentru faptul că cine ni-l dezvăluie poate dori să-l ascundă şi chiar să reuşească asta, el poate să locuiască într-un om într-o atare formă încât nimeni, nimeni să nu-l descopere, nu, fiindcă el poate fi astfel ascuns într-un om încât acesta să nu ştie nimic ! Ah, şi când odată ceasul s-a oprit, ceasul vremelniciei; când zgomotul lumii s-a lăcătuit şi travaliul neobosit şi ineficace a încetat; când totul tace în jurul tău

asemenea veşniciei; de oi fi fiind tu bărbat ori femeie, bogat ori sărac, dependent ori indipendent, fericit ori nefericit; fie tu care-ai purtat în înălţimi strălucirea coroanei ori în mizerie şi în beznă doar osteneala şi uscăciunea zilei, fie că numele tău va fi ţinut minte cât lumea va dura şi va fiind amintit de ceea ce avea durată ori că tu, fără nume, un necunoscut, te-ai strecurat prin mulţimea fără de număr; fie că gloria care te înconjura a depăşit orice imaginaţie omenească ori că te-a atins cea mai severă şi mai dezonorantă judecată omenească: veşnicia îţi cere ţie - şi oricui dintre aceste milioane şi milioane, un singur lucru: dacă tu ai trăit disperat ori nu, dacă disperat astfel încât de a nu fi ştiut că eşti disperat ori astfel încât să fi dus această boală ascunsă în intimitatea ta, ca pe o taină care te rodea, ca pe fructul unei iubiri păcătoase în inima ta ori astfel încât tu, o oroare pentru alţii, te agitai în disperare. Şi dacă aşa era, dacă ai trăit disperat, orice lucru ai fi obţinut ori ai fi pierdut, totul e pierdut pentru tine; veşnicia nu te recunoaşte, nu te va şti niciodată; şi totuşi, şi mai îngrozitor, te ştie aşa cum eşti ştiut, te închide împreună cu eul tău în disperare!

C. FORMELE ACESTEI BOLI (DISPERAREA). Formele disperării trebuie să se poată determina în mod abstract prin intermediul unei reflecţii asupra momentelor din care e alcătuit eul ca sinteză. Eul este format din infinit şi din finit. Însă această sinteză este un raport şi mai precis un raport care, oricât ar fi el totuşi derivat, se pune în raport cu sine însuşi, ceea ce înseamnă libertate. Eul este libertate! Dar libertatea este momentul dialectic în determinările sale de posibilitate şi de necesitate.

În primul rând trebuie să se considere disperarea sub determinarea conştiinţei; de problema dacă disperarea este conştientă ori nu depinde diferenţa calitativă dintre disperare şi disperare. Orice disperare, văzută ca şi concept, este cu siguranţă conştientă; dar de aici nu rezultă că acela în care ea se află, acela care, potrivit conceptului, este numit cu îndreptăţire disperat, ar fi conştient de asta. Conştiinţa, prin urmare, este criteriul decisiv. De fapt, conştiinţa, respectiv conştiinţa de sine însuşi, este criteriul decisiv pentru eu. Cu cât mai multă conştiinţă, cu atât mai mult eu; cu cât mai multă conştiinţă, cu atât mai multă voinţă; cu cât mai multă voinţă, cu atât mai mult eu. Un om care nu are nici o voinţă nu este un eu; cu cât mai mare este voinţa sa, cu atât mai mare este şi conştiinţa sa de sine însuşi.

A. ***Disperarea considerată astfel încât să nu reflecteze asupra problemei dacă este conştientă sau nu, ci numai asupra momentelor sintezei:***

a. Disperarea văzută sub determinarea finitului şi infinitului. Eul este sinteza conştientă a infinitului şi a finitului, care se pune în raport cu sine însăşi, a cărei sarcină e de a deveni ea însăşi, sarcină ce nu se poate rezolva decât prin intermediul unui raport cu Dumnezeu. Însă a deveni sine însuşi înseamnă a se face concret. A se face concret, apoi, nu este nici a deveni finit, nici a deveni infinit, fiindcă ceea ce trebuie să se facă concret este o sinteză. Prin urmare, dezvoltarea trebuie să constea în desfacerea infinită din sine însuşi, făcând eul infinit şi în revenirea infinită la el însuşi, fie că ştie ori nu. Dar un eu, în orice moment al existenţei sale, se găseşte în starea devenirii; fiindcă eul ***κατα δυναμιν*** nu există în realitate, ci este doar ceea ce trebuie să se nască. Întrucât eul nu devine el însuşi, el nu este el însuşi; însă a nu fi sine însuşi înseamnă tocmai disperare.

α. Disperarea infinitului este lipsa finitului. Că este aşa derivă din momentul dialectic, întrucât eul este o sinteză, motiv pentru care omul este în mod continuu contrariul său. Nici o formă de disperare nu se poate determina în mod direct, adică nedialectic, ci doar reflectând asupra contrariului său. Se poate descrie disperatul în starea de disperare, aşa cum face poetul, punându-i în gură un discurs. Dar a determina disperarea se poate numai prin contrariul său; iar dacă discursul trebuie să aibă o valoare poetică, trebuie ca, în tonul expresiei, să conţină reflexul contrastului dialectic. Astfel, orice existenţă umană care crede că a devenit infinită ori mai curând care înţelege să fie astfel, mai mult, orice moment în care o existenţă umană a devenit ori înţelege să fie infinită, înseamnă disperare. Fiindcă eul este sinteza unde finitul este ceea ce limitează, infinitul ceea ce lărgeşte. Disperarea infinitului este de aceea fantasticul, ilimitatul; fiindcă numai atunci eul este sănătos şi eliberat de disperare, când tocmai prin faptul de a fi disperat se întemeiază, în mod transparent, în Dumnezeu.

Fantasticul, desigur, stă în raport foarte strâns cu fantezia; iar fantezia, la rândul ei, stă în raport cu sentimentul, cu inteligenţa, cu voinţa, astfel încât omul poate avea un sentiment fantastic, o

inteligență fantastică, o voință fantastică. Fantezia este elementul cu ajutorul căruia eul devine infinit; nu este o facultate printre altele; dorind să vorbim de ea în acest mod, ea este facultatea ***instans omnium.*** Felul în care sunt sentimentul, inteligența, voința unui om depinde, în ultimă analiză, de ceea ce este fantezia sa, adică de modul în care acele facultăți se reflectă, adică de fantezie. Fantezia este reflecția care devine infinit, de aceea bătrânul Fichte presupune foarte just, chiar cu privire la cunoștință, că fantezia ar fi originea categoriilor[8]. Eul este reflecție și fantezia este reflecție, este reproducere a eului, care este posibilitate a eului. Fantezia este posibilitatea oricărei reflecții; iar intensitatea acestui element este posibilitatea intensității eului.

Fantasticul este ceea ce duce omul spre infinit astfel încât, nefăcând altceva decât să se îndepărteze de el însuși, îl reține de a se întoarce la sine.

Dacă sentimentul devine fantastic, eul se nuanțează mereu mai mult, până la a deveni în cele din urmă un fel de sentimentalitate abstractă care nu se mai referă, omenește vorbind, la nici un om concret, ci, într-un mod neomenesc, participă, spre a spune astfel, sentimental, la soarta acestei ori acelei ființe abstracte, spre exemplu umanitatea ***in abstracto.*** Așa cum cel paralizat nu mai este stăpân pe senzațiile sale, care sunt în bătaia vântului și aerului, și simte pe neașteptate în trupul său dacă există o schimbare în atmosferă etc., tot astfel cel al cărui sentiment a devenit fantastic este într-o anumită măsură făcut infinit, dar nu într-atât ca el să devină mereu mai el însuși: fiindcă el se pierde pe el însuși mereu mai mult.

La fel se apreciază și pentru cunoștință, când devine fantastică. Legea pentru dezvoltarea eului cu privire la cunoștință, dacă eul ar deveni cu adevărat el însuși,presupune că gradul ascendent al cunoștinței ar corespunde gradului autocunoașterii, încât eul, cu cât cunoaște mai mult cu atât mai mult se cunoaște pe sine însuși. Dacă nu se întâmplă astfel, cunoașterea, cu cât mai mult

---

[8][Aici se face aluzie la doctrina lui Fichte despre „imaginația productivă" în care Fichte caută originea reprezentării unei lumi din jurul nostru („non-eul") și în același timp pentru formele necesare ale gândirii (categoriile). Vezi mai ales ***Grundriss der eigentümlichen Wissenschaftslehre***].

creşte, cu atât mai mult devine o anumită cunoaştere neomenească spre a realiza ceea ce îşi iroseşte eul uman, tot aşa cum se iroseau oamenii pentru a construi piramidele şi cum, în acea muzică rusească de cornuri, se iroseau oameni, nici mai mult, nici mai puţin, pentru o singură măsură muzicală.

Dacă voinţa devine fantastică, eul se nuanţează în egală măsură tot mai mult. Atunci voinţa devine în acelaşi grad concretă şi abstractă, astfel încât, cu cât se face mai infinită în intenţie şi în decizie, cu atât mai mult devine ea însăşi, în întregime prezentă şi concentrată în acea mică parte a sarcinii sale care se poate executa acum, imediat; astfel încât prin faptul de a se face infinită, ea să se întoarcă în sensul cel mai exact la ea însăşi; pentru ca, în momentul în care e ***mai departe*** de sine însăşi (când s-a făcut mai infinită în intenţie şi în decizie), ea să fie ***mai aproape*** de sine însăşi în executarea acelui rol infinit mai mic al muncii sale care se poate face încă azi, la acest ceas, în această clipă.

Astfel, când sentimentul ori cunoştinţa ori voinţa au devenit fantastice, la sfârşit poate deveni la fel întregul eu, fie într-o formă mai activă, în care omul se dezlănţuie în fantastic, fie într-o formă mai pasivă, în care se lasă târât în el, dar în ambele cazuri el este responsabil de asta. Eul duce astfel o existenţă fantastică într-o infinitate abstractă sau într-o izolare abstractă, mereu în lipsa propriului sine, de care se îndepărtează tot mai mult. Aceasta se întâmplă, spre exemplu, în rugăciunea religioasă. A se pune în relaţie cu Dumnezeu înseamnă a se face infinit; dar, făcându-se infinit, omul poate fi în mod fantastic târât până acolo încât să nu rezulte din asta nimic altceva decât o stare de beţie. Poate părea unui om imposibil să suporte existenţa în faţa lui Dumnezeu fiindcă acest om nu ştie să se reîntoarcă la sine însuşi, să devină el însuşi. Un om cu o religiozitate atât de fantastică ar zice (spre a-l caracteriza cu ajutorul unei replici): „ca o vrabie să poată trăi este de înţeles: ea nu ştie că se află în faţa lui Dumnezeu. Dar nu şi a şti că existăm în faţa lui Dumnezeu şi a nu înnebuni ori a nu fi nimiciţi în acelaşi moment!“

Dacă totuşi un om a devenit fantastic în acest fel şi, de aceea, disperat, el, chiar dacă foarte adesea starea sa ar deveni manifestă, poate totuşi să-şi petreacă propria viaţă foarte bine, să fie, în aparenţă, un om preocupat de lucrurile vremelnice, poate să se căsătorească, să aducă pe lume copii, să fie onorat şi stimat; şi poate

nici măcar să nu-şi dea seama că, într-un sens mai profund, nu are un eu. De un atare lucru nu se face mult caz în lume; fiindcă de eu lumea se îngrijeşte mai puţin decât de orice; iar lucrul cel mai periculos pentru un om este de a arăta că îl posedă.

Pericolul cel mai mare, pericolul de a se pierde pe sine însuşi, poate să treacă în lume astfel neobservat ca şi când nimic nu s-ar întâmpla. Nici o altă pierdere nu poate trece la fel de neobservată; de oricare altceva - pierdere a unui braţ, a unui picior, a cinci taleri, a soţiei etc. - cineva îşi dă seama cu siguranţă.

β. Disperarea finitului este lipsa infinitului. Că este aşa derivă, cum s-a demonstrat sub α, din momentul dialectic că eul e sinteză, pentru care motiv ceva este deopotrivă contrariul său.

A lipsi de infinitate este limitaţie, restricţie disperată. Aici e vorba, fireşte, de restricţie şi limitaţie numai în sens etic. Se vorbeşte în lume, de fapt, numai de limitaţie intelectuală sau estetică sau de lucruri fără importanţă, despre care în lume se vorbeşte mai mult decât despre orice; fiindcă mundanitate înseamnă tocmai a atribui lucrurilor fără importanţă o valoare infinită. Aprecierea mundană care se agaţă mereu de diferenţa dintre om şi om nu are, aşa cum e firesc (fiindcă a o avea este spiritualitate) nici o înţelegere pentru unicul lucru necesar şi astfel pentru limitaţia şi restricţia care consistă în a se fi pierdut pe sine însuşi netopindu-se în infinit, ci făcându-se în mod complet finit şi astfel devenind, în loc să fie un eu, un număr, un om în plus, o repetiţie mai mult în acea monotonie eternă.

Restricţia disperată înseamnă lipsă de originalitate, înseamnă a se priva de propria originalitate, a fi, într-un sens spiritual, castrat. De fapt, orice om are dispoziţia naturală primitivă de a fi un eu, este determinat să devină el însuşi; desigur orice eu ca atare este ca o piatră unghiulară, dar de aici se poate trage doar consecinţa că trebuie judecat pe toate feţele, nu aplatizat; nu urmează de aici că eul ar trebui, din cauza spaimei de oameni, să renunţe în mod complet la a fi el însuşi şi nici măcar, doar din cauza spaimei de oameni, să nu îndrăznească să fie el însuşi în existenţa sa esenţială (care este tocmai cea care nu trebuie să fie aplatizată), în care cineva este el însuşi pentru sine însuşi.

În timp ce un gen de disperare se rătăceşte în infinit şi se pierde pe sine însăşi, o alta lasă să-i fie smuls propriul eu „din altele".

Văzând în jurul său mulţimea oamenilor, înfăţişându-se cu orice fel de afaceri mundane, învăţând cum merg treburile lumii, un atare om se uită pe sine însuşi, uită chiar că el există într-un sens divin, nu îndrăzneşte să mai creadă în sine însuşi, găseşte că ar fi foarte riscant să fie el însuşi şi e mult mai uşor şi mai sigur să fie ca ceilalţi, să devină o maimuţăreală, un număr printre altele în mulţime.

De această formă de disperare în lume nu se ia act aproape deloc. Un atare om, tocmai fiindcă s-a piedut pe el însuşi, a cucerit capacitatea perfectă de a merge înainte în toate afacerile, mai mult, de a-şi împlini norocul în lume. El nu întâlneşte nici un obstacol, nici o dificultate care să derive din eul său şi din tendinţa sa spre infinit; el este netezit precum un bolovan, curgător ca o monedă în curs. Cu toţii sunt astfel departe de a-l considera disperat astfel încât el este tocmai un om cum trebuie să fie. Lumea, cum e şi firesc, nu înţelege deloc ce anume este îngrozitorul. Disperarea care nu numai că nu vrea să tulbure în viaţă, dar dăruieşte oamenilor viaţă comodă şi plăcută, nu este considerată desigur în nici un fel disperare. Că acesta este punctul de vedere al lumii se vede, printre altele, şi din aproape toate proverbele, care nu sunt altceva decât reguli de înţelepciune. Aşa se zice, spre exemplu, să ne căim de zece ori pentru a fi vorbit şi numai o dată pentru a fi tăcut; şi de ce? A vorbi e un fapt exterior, ne poate crea necazuri, întrucât e vorba aici de o realitate. Dar a tăcea! Şi totuşi acesta este unul dintre lucrururile cele mai periculoase dintre toate. Fiindcă omul, când tace, e lăsat complet la discreţia lui însuşi; aici realitatea nu-i vine în ajutor impunându-i chinuri, făcându-l să simtă consecinţele cuvintelor sale. Nu, sub acest aspect, cineva face bine tăcând. Dar de aceea, cel care ştie ce anume este îngrozitorul se teme mai ales de acea eroare, de acel păcat care se îndreaptă către lăuntru şi nu lasă nici o urmă în exterior. Astfel, în ochii lumii, este periculos să rişte; şi de ce? Pentru că astfel se poate pierde. Însă a nu risca, asta este prudent. Şi totuşi tocmai neriscând cineva poate pierde cu uşurinţă teribilă ceea ce, faţă de ceea ce ar fi pierdut riscând, ar fi pierdut cu greutate; şi în orice caz deloc în acest mod, deloc aşa de uşor, ca şi când nimic nu s-ar fi întâmplat: pe el însuşi. Fiindcă dacă am greşit riscând, ei bine, viaţa mă ajută prin pedeapsă. Dar dacă nu am riscat cu adevărat, cine mă va ajuta? Iar dacă eu, neriscând cu adevărat în sensul cel mai înalt (şi riscând în sensul cel mai înalt

înseamnă tocmai a lua act de mine însumi), cuceresc pe gratis toate avantajele pământene şi mă pierd pe mine însumi?

Şi acesta este chiar cazul disperării finitului. Un om, dacă e disperat în acest fel, poate de aceea foarte bine, ba încă cu mult mai bine, să-şi petreacă viaţa în vremelnicie, să fie după aparenţe un om, să fie elogiat de ceilalţi, onorat şi stimat, să se ocupe de toate obiectivele vremelnice. Ceea ce se numeşte lume constă pe de-a-ntregul din atari oameni, care, ca să spunem aşa, îşi vând sufletul lumii. Ei adoptă propriile înclinaţii, adună bani, exercită activităţi mundane, fac calcule prudente şi aşa mai departe, sunt poate citaţi în istorie, dar nu sunt ei înşişi, nu au, în sens spiritual, nici un eu pentru a cărui iubire să poată risca totul, nici un eu în faţa lui Dumnezeu, în raport cu care ei sunt dealtfel egoişti.

b). ***Disperarea văzută sub determinarea posibilităţii şi a necesităţii.*** Pentru devenire (iar eul trebuie în mod liber să devină el însuşi) sunt la fel de esenţiale posibilitate şi necesitate. Aşa cum pentru eu ne sunt necesare infinitul şi finitul (απειρον–ερασ) la fel sunt necesare posibilitatea şi necesitatea. Un eu care nu are posibilitate este disperat şi la fel un eu care nu are necesitate.

α). Disperarea posibilităţii este lipsa necesităţii. Că este aşa derivă, cum s-a demonstrat, din momentul dialectic.

Cum finitul e ceea ce limitează în raport cu infinitul, tot aşa necesitatea e ceea ce rămâne ferm în faţa posibilităţii. Când eul, ca sinteză a finitului şi a infinitului, a fost pus, când este καταδυ ναμισ fiindcă începe să devină, se reflectă în elementul fanteziei şi prin asta se înfăţişează posibilităţii infinite. Eul κατα δυναμισ e tot atât de posibil pe cât de necesar: e adevărat că e el însuşi, dar trebuie totuşi să devină el însuşi. Întrucât fiind el însuşi este necesar, tot aşa, trebuind să devină el însuşi, este o posibilitate.

Acum, dacă posibilitatea se avântă înainte răsturnând necesitatea, tot aşa eul scapă de sine însuşi în posibilitate, fără a avea mai nimic necesar la care să poată să se întoarcă: aceasta este disperarea posibilităţii. Acest eu devine o posibilitate abstractă, se agită până la oboseală în posibilitate, dar nu se mişcă din loc şi nu ajunge în nici un loc, fiindcă locul este tocmai necesarul, iar a deveni

el însuşi este, întocmai, o mişcare pe loc. A deveni este o mişcare în afara locului, dar a deveni el însuşi este o mişcare pe loc.

Cu cât posibilitatea îi pare astfel eului tot mai mare, cu atât mai mult îi devine posibilă fiindcă nimic nu devine real. Până la urmă e ca şi cum totul ar fi posibil, dar acesta este tocmai momentul în care abisul a înghițit eul. Orice mică posibilitate, pentru a deveni realitate, ar avea nevoie de un anumit timp. Dar până la urmă timpul de care ar fi nevoie pentru a ajunge la realitate devine tot mai scurt, totul se face tot mai instantaneu. Posibilitatea devine tot mai intensivă, dar intensivă în sensul posibilității, nu al realității; fiindcă este intensivă în sensul realității, înseamnă că ceva între ceea ce este posibil devine real; într-un moment ceva se prezintă ca posibil, apoi se prezintă o nouă posibilitate şi până la urmă aceste fantasmagorii se succed atât de rapid încât totul pare posibil; şi acesta este tocmai ultimul moment în care individul în totalitate a devenit el însuşi un miraj.

Ceea ce lipseşte acum eului este desigur realitatea; astfel se va spune şi în mod obişnuit, întrucât se poate auzi zilnic spunându-se că un om a devenit ireal. Dar privind mai de aproape, necesitatea este ceea ce îi lipseşte. Fiindcă nu-i adevărat, aşa cum declară filosofii[9], că necesitatea ar fi unitatea de posibilitate şi de realitate; dimpotrivă, realitatea este unitatea de posibilitate şi necesitate. Nu e totuşi numai lipsă de forță dacă un eu se rătăceşte astfel în posibilitate, cel puțin acest lucru nu trebuie înțeles aşa cum se înțelege în mod general. Ceea ce lipseşte este în fond forța de a se supune, de a se apleca sub necesitatea propriului eu, sub cele ce pot fi numite limitele propriei ființe. De aceea, răul nu înseamnă nici măcar că un atare eu n-ar fi reuşit deloc în lume, nu, răul înseamnă că n-a luat act de sine însuşi, n-a băgat de seamă că acel eu care este el este o ființă perfect determinată şi de aceea necesară. El însă s-a pierdut pe sine însuşi pentru faptul că acest eu s-a reflectat în mod fantastic în posibilitate. Deja când un om se vede pe sine însuşi într-o oglindă este necesar să se cunoască pe sine însuşi; dacă nu, nu se vede ***pe sine însuşi,*** ci doar un om. Dar oglinda posibilității nu este o oglindă comună şi trebuie să fie folosită cu maximă prudență. Fiindcă despre această oglindă se poate spune, în sensul cel mai sigur, că nu e adevărată. Faptul că un eu ar avea acea anume înfățişare, în posibilitatea de sine însuşi eul

---

[9][Aluzie la Hegel, ***Logica,*** vol. II, partea a 3-a, cap. II]

este doar jumătate de adevăr, fiindcă în posibilitatea de sine însuşi eul e încă departe de sine sau nu este el însuşi decât pe jumătate. Important este, deci, cum necesitatea acestui eu îl determină în amănuntele sale. În ce priveşte posibilitatea, se poate compara cu un copil căruia i se oferă o distracţie sau alta: copilul este brusc dispus, dar acum trebuie să vadă dacă părinţii îi vor da permisiunea şi ceea ce e valabil pentru părinţi e valabil şi pentru necesitate.

Însă în posibilitate totul este posibil. De aceea, în posibilitate ne putem rătăci în toate modurile posibile, dar în mod esenţial în două. Una dintre aceste două forme este cea a dorinţei, a aspiraţiei, cealaltă e cea melancolico-fantastică (speranţa, spaima sau angoasa). Aşa cum se povesteşte foarte adesea în basme sau în legendele populare despre un cavaler care pe neaşteptate zăreşte o pasăre rară şi o urmăreşte fără încetare şi în timp ce pasărea îi pare foarte aproape, deodată ea îşi ia zborul fără a putea nimeri calea în acea singurătate în care s-a întâmplat să se găsească: aşa se prezintă posibilitatea dorinţei. În loc să facă să se întoarcă posibilitatea în necesitate, omul aleargă în urma posibilităţii; şi finalmente nu mai găseşte drumul pentru a se întoarce la sine însuşi. În forma melancolică se întâmplă, la fel, contrariul. Individul urmăreşte cu dragoste melancolică posibilitatea unei angoase care finalmente îl duce departe de sine însuşi, astfel că el piere în angoasă sau în ceea ce se temea că va pieri.

β. Disperarea necesităţii este lipsă de posibilitate. Dacă s-ar dori să se compare rătăcirea în posibilitate cu vocalizarea copilului, lipsa de posibilitate ar echivala cu a fi mut. Necesitatea trebuie comparată cu consoanele: pentru a le pronunţa e nevoie de posibilitate. Dacă aceasta lipseşte, dacă o existenţă umană a fost condusă la punctul de a nu avea posibilitate, ea este disperată şi este astfel în orice moment în care îi lipseşte posibilitatea.

Prin urmare, se crede în mod general că ar exista o anumită vârstă anume bogată în speranţă sau se spune că până la un anumit timp, într-un moment determinat al propriei vieţi, suntem ori am fost foarte bogaţi în speranţă şi în posibilitate. Acestea sunt toate doar nişte vorbe omeneşti care nu ajung la adevăr; toate acele speranţe şi toate acele disperări nu sunt încă nici adevărata speranţă, nici adevărata disperare.

Punctul hotărâtor este: lui Dumnezeu totul îi este cu putinţă. Asta e veşnic adevărat şi de aceea adevărat în orice clipă. Se spune aşa poate din obişnuinţă cotidiană şi din obişnuinţă se întâmplă că se vorbeşte astfel, dar la hotărâre se ajunge când omul e condus la extreme, când, omeneşte vorbind, nu mai există nici o posibilitate. Atunci se hotărăşte dacă el vrea să creadă că lui Dumnezeu totul îi este cu putinţă, adică dacă el vrea să ***creadă***. Dar aceasta este tocmai formula pentru a pierde intelectul; a crede înseamnă tocmai a pierde intelectul spre a atinge pe Dumnezeu. Să vedem cum se dezvoltă un astfel de caz. Închipuieşte-ţi un om care cu tot tremurul unei fantezii înspăimântate şi-a imaginat o oroare ori alta ca absolut insuportabilă. Acum i se întâmplă tocmai această oroare. Omeneşte vorbind, ruinarea sa este foarte sigură, iar sufletul său în disperare luptă disperat pentru a obţine, dacă se poate spune aşa, liniştea de a dispera, consensul întregii sale personalităţi întru disperare şi pentru disperare. Astfel încât el n-ar spune rău nimic şi de nimeni mai feroce decât de acela care l-a dus în ispită şi despre tentativa însăşi de a-l împiedica să dispere, precum poetul poeţilor exprimă excelent, în mod incomparabil: „Ver wünscht sei, Vetter, der mich abgelenkt, von dem bequemen Wege zur Verzweiflung*!*[10]. ***Prin urmare, omeneşte vorbind, salvarea este lucrul cel mai dificil dintre toate, însă lui Dumnezeu totul îi este posibil; aceasta este lupta credinţei***, care se duce, dacă se poate spune aşa, nebuneşte pentru posibilitate. Fiindcă posibilitatea singură este cea care salvează. Când cineva leşină, se zice că o face pentru a face să fie adusă apă, apă de colonie, picăturile lui Hoffmann; dar când cineva e pe cale de a dispera, trebuie să se spună: „ găsiţi o posibilitate, găsiţi o posibilitate!“. Posibilitatea e unica cale de salvare; găsiţi o posibilitate şi disperatul îşi revine în fire, se reanimă, fiindcă dacă omul rămâne fără posibilitate e ca şi când i-ar lipsi aerul. Uneori inventivitatea unei fantezii omeneşti poate fi suficientă pentru a găsi o posibilitate, dar în ultimă instanţă, adică atunci când e vorba de ***a crede*** ajunge doar asta, că lui Dumnezeu totul îi este ***cu putinţă.***

Astfel se luptă pentru posibilitate. Dacă cel care e angajat în această luptă va pieri, depinde numai de chestiunea dacă va reuşi să găsească posibilitatea, adică dacă va crede. Şi totuşi, el înţelege că,

---

[10]***(Richard*** II, actul III, scena 2

omeneşte vorbind, ruina sa este foarte sigură. Acesta este momentul dialectic în credinţă. De obicei, omul nu ştie să facă altceva decât să spere, să presupună că un anumit lucru nu i se va întâmpla. Dacă apoi i se întâmplă, el piere. Omul în mod nechibzuit temerar se precipită într-un pericol în care se prospectează o anumită posibilitate şi dacă aceasta se adevereşte el dispare şi piere. ***Credinciosul*** vede şi înțelege că, omeneşte vorbind, trebuie să piară (în ceea ce i se întâmplă sau în riscul la care s-a expus), dar el crede. De aceea, nu piere. El se pune din nou în mâinile lui Dumnezeu în aşa fel încât să poată fi salvat, dar crede că pentru Dumnezeu totul este cu putință. ***A crede*** în propria ruină este imposibil; dar a înțelege că se găseşte, omeneşte, în fața propriei ruine şi a crede totuşi în posibilitate înseamnă a crede. Iar atunci Dumnezeu îl ajută pe om, poate făcându-l să scape de oroare, poate cu ajutorul ororii înseşi, care, neaşteptat, miraculos, divin, se prezintă drept ajutor. Miraculos, fiindcă e o ciudată închipuire a gândi că s-ar fi putut întâmpla doar cu o mie opt sute de ani în urmă ca un om să fi fost ajutat de miracol. Că un om ar fi fost ajutat miraculos, asta depinde în mod esențial de pasiunea cu care a înțeles că ajutorul era imposibil, iar pe urmă de onestitatea pe care o demonstrează în fața puterii care l-a ajutat. Însă în mod normal oamenii nu fac nici una, nici alta; strigă că nu este posibil ajutorul, fără a fi angajat o singură dată inteligența lor spre a găsi ajutor, iar apoi, după aceea, din ingratitudine, spun minciuni.

Credinciosul posedă absolut sigur contra-remediul împotriva disperării: posibilitatea, fiindcă lui Dumnezeu totul îi este cu putință în oricare moment. Acesta este caracterul tămăduitor al credinței care rezolvă contradicțiile. Aici contradicția înseamnă că, omeneşte vorbind, ruina e sigură şi că există totuşi o posibilitate. Tămăduire, în general, înseamnă a şti să rezolvi contradicțiile. Chiar şi în sens fizic. Curentul de aer este o contradicție, fiindcă în curent sunt dispersate, iar nu dialectic unite, recele şi caldul, însă un corp sănătos rezolvă această contradicție, fără a lua act de niciun curent. La fel este valabil pentru credință.

A lipsi de posibilitate înseamnă sau că pentru un om totul a devenit necesar sau că totul a devenit trivialitate.

Deterministul, fatalistul este disperat, întrucât disperat a pierdut eul său, fiindcă totul este pentru el necesitate. I se întâmplă ceea ce i se întâmpla acelui rege care a murit de foame fiindcă toate

mâncărurile i se transformau în aur. Personalitatea este o sinteză de posibilitate şi necesitate: de aceea existenţa sa se aseamănă unei respiraţii care constă în a inspira şi a expira. Eul deterministului nu poate respira, fiindcă este imposibil a respira exclusiv necesitatea, care, când este goală şi pură, sufocă eul omului. Fatalistul este disperat, a pierdut pe Dumnezeu şi astfel şi-a pierdut propriul eu; de fapt, cine n-are un Dumnezeu nu are nici un eu propriu. Iar fatalistul nu are nici un Dumnezeu, ori mai curând, ceea ce e acelaşi lucru, Dumnezeul său este necesitate, fiindcă, totul fiind cu putinţă pentru Dumnezeu, Dumnezeu înseamnă că totul este cu putinţă. Venerarea lui Dumnezeu de către fatalist este astfel în cel mai mare grad o interjecţie şi în mod esenţial este mutism, supunere mută; tot atât de adevărat este că el nu se poate ruga. A se ruga înseamnă de fapt a respira; iar posibilitatea este pentru eu ceea ce oxigenul este pentru respiraţie. Însă aşa cum omul nu poate respira numai oxigen, nici numai azot, tot aşa respiraţia rugăciunii nu poate depinde nici numai de posibilitate, nici numai de necesitate. Fiindcă a se putea ruga trebuie să existe un Dumnezeu, un eu şi posibilitatea, ori mai curând un eu sau posibilitatea în sens precis, fiindcă Dumnezeu înseamnă că totul este cu putinţă, iar totul este cu putinţă înseamnă Dumnezeu; şi numai acela al cărui eu a fost cutremurat într-adevăr şi care, înţelegând că totul este cu putinţă, a devenit spirit, numai el a intrat în relaţie cu Dumnezeu. Faptul că voinţa lui Dumnezeu este posibilă face astfel încât eu să mă pot ruga; dacă aceasta ar fi doar necesarul, omul ar fi în mod esenţial mut asemenea animalului.

În ce priveşte filistinismul, trivialitatea, cărora totuşi le lipseşte în mod esenţial posibilitatea, lucrurile stau puţin altfel. Filistinismul e lipsă de spiritualitate, determinismul şi fatalismul sunt disperare spirituală; totuşi, şi lipsa de spiritualitate este disperare. Filistinismul se lipseşte de orice determinare a spiritului şi se epuizează în probabil, în cadrul căruia chiar şi posibilul găseşte un pic de loc; astfel, îi lipseşte posibilitatea de a lua act de existenţa lui Dumnezeu. Fără fantezie, aşa cum filistinul se prezintă mereu, el îşi duce propria viaţa potrivit normei unor anumite experienţe triviale: cum merg lucrurile în lume, ce anume este posibil, ce se întâmplă în mod obişnuit; nu contează, de altfel, dacă filistinul ar fi berar ori ministru. Astfel, filistinul s-a pierdut pe sine însuşi şi pe Dumnezeu. De fapt, spre a putea să ia act de propriul eu şi de Dumnezeu, fantezia

trebuie să înalțe omul deasupra atmosferei probabilului, să-l smulgă propriilor cețe şi, făcând posibil ceea ce transcende ***quantum satis*** al oricărei experiențe,să-l învețe să spere şi să se teamă sau să se teamă şi să spere. Însă filistinul nu are fantezie, nu vrea s-o aibă, o detestă. Prin urmare, nu poate veni nici un ajutor. Iar dacă uneori existența ajută cu orori care transcend înțelepciunea papagalicească a experienței triviale, filistinismul disperă, adică se arată că el era disperare; îi lipseşte posibilitatea credinței spre a putea salva, cu ajutorul lui Dumnezeu, un eu de la ruină sigură.

Fatalismul şi determinismul au totdeauna destulă fantezie spre a dispera pentru posibilitate, destulă posibilitate spre a-i descoperi imposibilitatea; filistinismul se complace în trivial, la fel de disperat fie dacă lucrurile merg bine, fie dacă merg rău. Fatalismului şi determinismului le lipseşte posibilitatea de a încetini şi îmblânzi, de a tempera necesitatea, adică posibilitatea ca mijloc de atenuare; filistinismului îi lipseşte posibilitatea ca mijloc de a se trezi din absența spiritului. Fiindcă filistinismul crede a dispune de posibilitate, de a o fi atras, imens de elastică cum este, în cursă ori în balamucul probabilului, crede de a o ține prizonieră; pune în circulație posibilitatea închisă în cuşca probabilității, o expune, se amăgeşte pe sine însuşi că îi este stăpân şi nu-şi dă seama că de fapt prin asta a căzut în propria cursă, devenind sclavul lipsei de spiritualitate, făcând figura cea mai meschină dintre toate. De fapt, cu temeritatea disperării se dezlănțuie în înalt cel care s-a rătăcit în posibilitate; oprimat de disperare, cade sub povara existenței cel căruia totul i-a devenit necesar: dar fără spirit triumfă filistinismul.

B.

Gradul conştiinței în mişcarea sa crescătoare, sau în proporția în care creşte, corespunde gradului disperării care se ridică la putere în mod continuu: cu cât mai multă conştiință, cu atât mai multă disperare. Asta se vede pretutindeni; însă cel mai clar în maximum şi în minimum disperării celei mai intensive, fiindcă diavolul e totuşi spirit şi de aceea absolută conştiință şi transparență. În diavol nu există nici o obscuritate care ar trebui să servească ca factor atenuant; de aceea disperarea sa este obstinația cea mai absolută. Aceasta este maximul disperării. Minimul disperării este o stare în care, aşa cum

omeneşte s-ar putea să existe tentaţia să se spună, cu un fel de inocenţă, că nu se ştie nici măcar că se trăieşte în disperare. Astfel că atunci când inconştienţa este la maximum, disperarea este minimă; devine astfel o chestiune dialectică, dacă se îngăduie dreptul de a numi o atare stare disperare.

a). ***Disperarea care ignoră de a fi disperare, sau ignoranța disperată de a avea un eu, ba chiar un eu etern.*** Că această stare ar fi nu mai puţin disperare şi cu îndreptăţire s-ar numi aşa este o expresie a ceea ce, în sens bun, se poate chema prepotenţa adevărului. ***Veritas est index sui et falsi.*** Într-adevăr, această prepotenţă a adevărului nu este recunoscută; aşa cum totuşi oamenii sunt de obicei puţin dispuşi să accepte că relația cu adevărul, punerea în relaţie cu adevărul, ar fi binele cel mai înalt, tot aşa sunt foarte puţin dispuşi să accepte în mod socratic că se află în eroare ori în mare nenorocire; senzualitatea lor, de cele mai multe ori, prevalează mult asupra intelectualității lor.

Dacă un om crede că este fericit, se amăgeşte că este fericit, în vreme ce el, văzut în lumina adevărului, este nefericit; este de obicei foarte dificil ca el să dorească să fie eliberat de această eroare. Dimpotrivă, el se înfurie, consideră pe cel care face asta drept duşmanul său cel mai îndârjit; o apreciază drept agresiune, aproape un asasinat şi prin urmare ucide, cum se zice, în acest fel, propria sa fericire. Şi din ce anume derivă aceasta? Derivă din faptul că senzualitatea şi impulsurile senzuale ale sufletului îl domină total; derivă din faptul că el trăieşte în categoria senzualității, care este plăcutul şi neplăcutul, şi abandonează spiritul, adevărul şi lucruri asemănătoare; derivă din faptul că el e prea senzual spre a mai avea curajul de a risca şi de a suporta să fie spirit. De aceea, oamenii pot fi vanitoşi şi increzuți, despre ei înşişi au de obicei o idee foarte meschină, adică nu au nici o idee că sunt spirit, nici o idee despre absolutul care poate să fie omul; totuşi sunt vanitoşi şi increzuți - în mod relativ. Dacă ne imaginăm o casă compusă din pivniță, parter şi primul etaj, locuită sau mobilată astfel încât să existe o diferență socială între chiriaşii de la diversele etaje, iar dacă vrem să comparăm existența umană cu o asemenea casă: atunci din păcate marea majoritate a oamenilor se găsesc în situația tristă şi ridicolă a celor care, în propria casă, preferă să locuiască în pivniță. Orice om este o sinteză de trup şi de suflet, destinată să fie spirit, adică să

locuiască în casă; dar omul preferă să stea în pivniță, adică în determinarea senzualității. Şi nu numai că preferă să stea în pivniță, dar îi place atât de mult să se înfurie dacă cineva îi propune să ocupe etajul de deasupra care este gol şi la dispoziția sa, deoarece casa în care locuieşte este a sa.

Nu, a fi în eroare este de ceea ce oamenii, printr-o atitudine deloc socratică, se tem cel mai puțin. Se pot vedea exemple uluitoare care ilustrează această atitudine într-o măsură extraordinară. Un gânditor ridică o construcție enormă, un sistem spre a înțelege întreaga existență şi întreaga istorie a lumii etc., iar când îşi priveşte viața personală descoperă cu stupoare faptul îngrozitor şi ridicol că el însuşi, personal, nu locuieşte în acest enorm palat, ci într-o cocioabă de alături, ori într-o curte ori de-a dreptul în coşmelia portarului. Dacă i s-ar îngădui, printr-un singur cuvânt, să ia act de această contradicție, s-ar simți jignit, fiindcă se teme să fie în eroare, să pună capăt sistemului său - folosindu-se în acest scop de faptul de a fi în eroare.

Astfel, faptul că acela care este disperat ar ignora el însuşi că starea lui este disperare nu contează deloc: el este la fel de disperat. Dacă disperarea e rătăcire, a o ignora i-ar adăuga doar faptul că se află în eroare. Ignoranța în fața disperării este ca ignoranța în fața angoasei (Cf. ***Conceptul de angoasă*** de Virgilius Haufniensis[11]); angoasa lipsei de spirit se recunoaşte tocmai din siguranța lipsită de spirit. Însă nu mai puțin angoasa există în adânc şi acolo există disperare; iar când încetează vraja amăgitoare a simțurilor, când existența începe să se clatine, se înfățişează imediat şi disperarea drept ceea ce se afla în adânc.

Disperatul care ignoră că este disperat, comparat cu cel care este conştient de asta, se află într-o poziție negativă, adică foarte departe de adevăr şi de salvare. Disperarea însăşi este o negație, a o ignora înseamnă o nouă negație. Dar pentru a atinge adevărul trebuie să treacă prin toate negațiile, fiindcă aici e valabil ceea ce povesteşte legenda populară a desfacerii unei anumite vrăji: trebuie cântată întreaga bucată de la început la sfârşit, altminteri vraja nu se desface. Însă se întâmplă numai ***într-un anumit*** sens, în sensul pur dialectic,

---

[11]E vorba de celebrul tratat al lui Kierkegaard însuşi, semnat cu acest pseudonim, n.tr.

ca cel care îşi ignoră disperarea să fie mai departe de adevăr şi de salvare decât cel care este conştient de ea şi totuşi rămâne în disperare; fiindcă într-un alt sens, în cel etico-dialectic, disperatul care rămâne conştient în disperare este mai departe de salvare, disperarea sa fiind mai intensă. Dar ignoranţa este astfel incapabilă de a îndepărta disperarea ori de a o transforma în nedisperare care, dimpotrivă, poate fi forma cea mai periculoasă de disperare. În ignoranţă, disperatul, în privinţa propriei pierderi, este asigurat, într-un anume fel, contra pericolului de a lua act de starea sa, adică e cu siguranţă la cheremul disperării.

În ignoranţa de a fi disperat omul se găseşte pe cât posibil departe de conştiinţa de sine ca spirit. Însă tocmai faptul de a nu avea conştiinţă de sine ca spirit înseamnă disperare, care este lipsă de spirit, pură viaţă vegetală, sau o viaţă potenţială a cărei taină este totuşi disperare.

Această formă de disperare (faptul de a o ignora) este cea mai comună din lume: mai mult, ceea ce se numeşte lume sau, mai precis, ceea ce creştinismul numeşte lume, adică păgânismul şi omul natural în lumea creştină şi păgânismul istoric trecut şi prezent, este tocmai acest fel de disperare; este disperare, dar nu ştie nimic de asta. Desigur şi păgânismul, ca şi omul natural, face o diferență între a fi disperat şi a nu fi disperat, adică vorbeşte de disperare ca şi când numai anumiți indivizi luați în parte ar fi disperaţi. Însă această distincție este la fel de falsă ca şi cea pe care păgânismul şi omul natural o fac între iubire şi egoism, ca şi când întreagă acea iubire n-ar fi în mod esențial egoism. Însă mai departe de această distincție falsă, păgânismul împreună cu omul natural nu puteau şi nu pot în mod absolut să ajungă: deoarece caracteristica disperării este tocmai că nu ştie că este disperare.

Din asta se poate vedea cum conceptul estetic de absență de spirit nu oferă în realitate criteriul spre a judeca ce anume ar fi disperare şi ce anume nu ar fi ea, fapt care, dealtfel, este prefect just; întrucât, de fapt, nu se poate determina în mod estetic ce anume ar fi în realitate spiritul, ca şi cum estetica ar putea răspunde la o întrebare care prin ea nu există în absolut? Ar fi totuşi o enormă prostie a nega că atâtea națiuni păgâne în masă ca şi păgâni luați individuali au întreprins fapte strălucite care entuziasmează ori vor entuziasma poeții, a nega că păgânismul oferă exemple care nu pot fi totuşi

niciodată admirate îndeajuns. Ar fi de asemenea stupid a nega că păgânismul a dus, iar omul păgân poate duce, o viață bogată în mare bucurie estetică, fructificând cu cel mai mare gust orice avantaj ce i-a fost îngăduit şi făcând să servească până la urmă arta şi să înalțe ştiința, să înfrumusețeze şi să înnobileze bucuria. Nu, nu determinarea estetică a absenței de spirit dă criteriul spre a decide ce anume ar fi disperare şi ce anume nu ar fi. Determinarea care este adoptată este cea etico-religioasă: spirit ori lipsă negativă de spirit, anti-spiritualitate. Orice existență umană care nu e conştientă că este spirit nu este în mod personal conştientă în fața lui Dumnezeu că este spirit, orice existență umană care nu se întemeiază astfel, transparentă în Dumnezeu, ci se odihneşte şi se pierde în tenebrele unei universalități abstracte (stat, națiune, etc.) ori mai degrabă, fiind la răscruce în privința propriului eu, îşi ia facultățile drept numai forțe active, fără a ține seama, într-un sens mai profund, de unde îi vin, îşi ia propriul eu ca ceva inexplicabil, în timp ce ar trebui să-l înțeleagă în intimitatea sa, fiecare existență asemănătoare, orice lucru ar executa, şi pe cel mai strălucitor, orice problemă ar explica, chiar şi întreaga existență, oricât de intensă ar fi bucuria sa estetică față de viață: orice astfel de existență înseamnă totuşi disperare.

Aceasta înțelegeau părinții vechi ai Bisericii atunci când spuneau că virtuțile păgânilor erau vicii strălucitoare; ei voiau să spună că intimitatea păgânului era disperare, fiindcă păgânul nu era conştient în fața lui Dumnezeu că este spirit. Prin aceasta se explică totuşi (aduc acest fapt drept exemplu deşi este într-o conexiune mai profundă cu toată această cercetare) că păgânul judecă cu o uşurință aşa de ciudată ***sin***uciderea, ba chiar o exaltă, în timp ce pentru spirit ea este păcatul cel mai hotărâtor, acest mod de a evada din existență este o revoltă împotriva lui Dumnezeu. Păgânului îi lipseşte determinarea spirituală a eului, de aceea judecă cu severitate morală furtul, destrăbălarea etc.

El nu avea o părere despre sinucidere fiindcă îi lipsea relația cu Dumnezeu şi cu eul; pentru gândirea pur păgână sinuciderea este indiferentă, ceea ce fiecare poate face aşa cum i se pare, fiindcă este un lucru care nu priveşte pe nimeni altcineva. Dacă din punctul de vedere al păgânismului ar vrea să se atenționeze oamenii împotriva sinuciderii ar trebui făcut printr-un lung ocol, demonstrând cum prin ea ne lipsim de o obligație față de ceilalți oameni. Punctul esențial în

sinucidere, adică faptul că el este chiar un delict împotriva lui Dumnezeu, îi scapă complet păgânului. De aceea nu se poate spune că sinuciderea era disperare, ceea ce ar fi un νστερον προρσ fără sens; trebuie spus că maniera în care păgânul judeca sinuciderea era disperare.

Totuşi există mereu o diferenţă, adică o diferenţă calitativă, între păgânism în sensul cel mai strict, şi păgânismul în lumea creştină, acea diferenţă asupra căreia Virgilius Haufniensis a atras atenţia cu privire la angoasă: că păgânismul vechi e lipsit de spirit, dar e totuşi determinat ca întors spre spirit în timp ce păgânismul din lumea creştină, întorcându-i spatele sau renegându-l, este, de aceea, în sensul cel mai strict, antispiritualitate.

b). ***Disperarea care e conştientă că este disperare, conştientă, deci, că are un eu în care există ceva etern, iar atunci ori cu disperare nu vrea să fie ea însăşi, ori cu disperare vrea să fie ea însăşi.*** Aici fireşte trebuie să se distingă dacă cel care e conştient de disperarea sa ar avea o idee adevărată de ce anume este disperarea. Cineva poate desigur, potrivit ideei pe care o are despre asta, să fie îndreptăţit să se numească disperat şi poate avea dreptate şi în faptul că este disperat; şi totuşi încă nu s-a spus că el ar avea adevărata idee despre disperare: e posibil ca, privindu-şi viaţa în lumina acestei idei, ar trebui să i se spună: tu eşti de fapt mult mai disperat decât ştii; disperarea ţi-a pătruns foarte mult înlăuntru. La fel este, spre a aminti ceea ce s-a spus mai sus, cazul păgânului: atunci când el, comparându-se cu alţi păgâni, se considera pe sine însuşi disperat, avea desigur dreptate în faptul că era disperat, dar nu avea dreptate crezând că nu erau la fel şi alţii, adică nu avea idee adevărată despre disperare.

Pentru disperarea conştientă, deci, este necesar pe de o parte a avea idee adevărată despre ceea ce ar fi disperarea. Pe de altă parte e nevoie de claritate în privinţa lui însuşi, întrucât claritate şi disperare pot fi gândite unite. Până la ce punct claritatea perfectă privitoare la sine însuşi, claritatea de a fi disperat, s-ar putea concilia cu fiinţa disperată, dacă claritatea acestei intuiţii şi autointuiţii n-ar trebui să elibereze omul de disperare, atunci ar trebui să-l înspăimânte de el însuşi când ar înceta să mai fie disperat, asta nu vrem încă s-o decidem: nu vrem nici să încercăm, fiindcă vom găsi

mai târziu locul pentru toată această cercetare. Aici însă, fără a dezvolta gândirea până la această extremă dialectică, să facem doar cunoscut că, aşa cum gradul de conştiinţă privind ceea ce este disperare poate fi foarte divers, tot aşa şi gradul de conştiinţă privitor la propria stare în măsura în care aceasta este disperare. Viaţa realităţii este foarte multiplă spre a oferi numai contraste abstracte precum cel dintre o disperare care ignoră perfect că este ca atare şi o alta care este perfect conştientă de aceasta. De obicei, starea disperatului este un fel de penumbră, totuşi cu anumite nuanţe în jurul propriei stări. Până la un anumit punct, el ştie bine, ca unul care îşi dă seama în sine însuşi că în trup i se cuibăreşte o boală; dar nu vrea să admită care este boala. La un moment dat, i-a devenit aproape limpede că este disperat, dar apoi, în alt moment, i se pare că indispoziţia sa ar avea o altă cauză, care ar deriva din ceva exterior, ceva din afara lui; iar dacă aceasta s-ar schimba, el nu ar mai fi disperat, sau mai curând el, prin distrageri ori în alte feluri, spre exemplu lucrând şi trebăluind cu scopul de a se sustrage, caută să conserve, în faţa sa însuşi, o anumită obscuritate în jurul propriei stări, totuşi astfel încât să nu-şi dea prea bine seama că o face în acest scop, că face ceea ce face pentru a crea obscuritate. Ori mai curând este poate până la urmă conştient că lucrează astfel spre a-şi feri sufletul în obscuritate, o face cu o anumită înţelepciune, calculând prudent, cu intuiţie psihologică; dar într-un sens mai adânc, nu-şi dă în mod limpede seama de ceea ce face, nu ştie în ce măsură este disperat comportamentul său şi aşa mai departe. Fiindcă în orice obscuritate şi ignoranţă, există o anumită colaborare dialectică între cunoaştere şi voinţă şi, prin interpretare, caracterul unui om poate greşi în două moduri: ori accentuând numai cunoaşterea ori accentuând numai voinţa.

Însă, aşa cum s-a observat mai înainte, gradul de cunoaştere ridică la putere disperarea. În acelaşi grad în care un om cucereşte o idee mai adevărată despre disperare, deşi rămânând înlăuntrul ei, şi în acelaşi grad în care ia mai clar act că este disperat, deşi rămânând în disperare, în acelaşi grad aceasta creşte în intensitate. Cine, fiind conştient că o sinucidere este disperare şi prin urmare conştient de ideea adevărată despre ceea ce este disperare, comite o sinucidere, el este în disperare mai intensă decât cel care comite o sinucidere fără a avea ideea adevărată că sinuciderea înseamnă disperare; în schimb,

ideea inexactă a acestuia din urmă în jurul sinuciderii este disperarea mai puțin intensă. Pe de altă parte, cu cât e mai limpede conştiinţa privitoare la sine însuşi, cu care un om comite sinuciderea, cu atât mai intensă este disperarea în fața celui al cărui suflet, comparat cu al său, este într-o stare de confuzie şi obscuritate.

Voi examina acum cele două forme ale disperării conştiente, astfel încât să se demonstreze în acelaşi timp o mişcare ascendentă în conştiinţa a ceea ce este disperare şi în conştiinţa propriei stări actuale de disperare; sau mai degrabă, ceea ce este el însuşi şi constituie momentul decisiv, o mişcare ascendentă în conştiinţa propriului eu. Însă contrariul faptului de a fi disperat este a crede; de aceea e perfect adevărat ceea ce a fost expus mai sus: formula care descrie o condiţie în care nu există absolut nimic disperat echivalează cu formula pentru credinţă: punându-se în relaţie cu sine însuşi şi voind să fie sine însuşi, eul se întemeiază în puterea care l-a pus (cf. A, a).

a). ***Disperarea de a nu voi să fie el însuşi, disperare a slăbiciunii***. Dacă această formă de disperare se numeşte disperare a slăbiciunii, în ea e înţeleasă o reflecţie asupra unei alte forme (β), disperarea de a voi să fie el însuşi. E vorba, deci, de contraste numai relative. Nu există disperare care să fie cu totul fără obstinaţie, întrucât expresia însăşi o implică: a nu voi să fie. Pe de altă parte, până şi extrema obstinaţie a disperării nu e niciodată fără o anumită slăbiciune; astfel diferenţa e doar relativă. Una din forme este, spre a spune aşa, disperarea feminităţii, cealaltă cea a virilităţii.[12]

---

[12]Dacă se fac observaţii psihologice asupra realităţii, se va avea uneori prilejul de a se asigura că ceea ce este logic just şi astfel trebuie să se adeverească, se va adeveri în mod efectiv şi că această schemă cuprinde întreaga realitate a disperării; fiindcă, cât îl priveşte pe copil, nu se vorbeşte de disperare, ci doar de iritare; de fapt avem doar dreptul de a presupune că eternul există în copil kata iar nu de a-l pretinde de la el aşa cum îl pretindem de la adult, cu privire la care se poate spune că trebuie să-l aibă. Totuşi nu vreau deloc să neg că la femei se pot găsi forme de disperare virile şi viceversa, la bărbaţi forme de disperare feminine; dar acestea sunt excepţii. Şi, se înţelege, idealul se găseşte numai rar şi numai într-un sens pur ideal este perfect exact ceea ce s-a spus despre diferenţa dintre disperarea virilităţii şi cea a feminităţii. Femeia nu are nici ideea egoist dezvoltată a eului, nici în sens decisiv, intelectualitate, la fel cum poate fi cu

1. Disperarea pentru pământean sau pentru ceva pământean.

Acesta este imediatul pur sau imediatul care conține o reflecție cantitativă. Aici nu există nici o conştiință infinită a

---

sentimentul mai blând şi mai fin al bărbatului. Caracterul esențial al femeii, în schimb, este faptul de a se abandona, abandonul, iar dacă nu este aşa, ea nu este femeie. Ciudat, desigur, că nimeni nu poate să fie recalctritant (cuvânt care din limbă a fost inventată pentru femeie), la fel mofturos până la cruzime ca o femeie; şi totuşi modul său de a fi este de a se abandona, şi totuşi (şi ăsta e lucrul ciudat) toate acele atitudini exprimă în fond faptul că modul său de a fi este de a se abandona. Tocmai fiindcă ea, prin caracterul său, duce povara acelui întreg abandon feminin, natura a înzestrat-o în mod plăcut cu un instinct dinaintea cărei finețe reflecția cea mai evoluată, cea mai eminentă a bărbatului este ca şi nimic. Acel abandon al unei femei, acel, spre a vcrbi ca grecii, dar, comoară divină este un bun foarte prețios spre a fi aruncat orbeşte, şi totuşi nici o reflecție umană aptă de a vedea nu ar fi destul de perspicace spre a o putea servi în mod just. De aceea natura s-a îngrijit de ea: instinctiv vede acolo unde se găseşte ceea ce e de admirat, ce anume există căruia trebuie să se abandoneze. Abandonul este unicul lucru pe care femeia îl posedă; de aceea natura şi-a asumat sarcina de a-i fi tutore. De aici derivă şi că feminitatea se naşte în mod originar într-o metamorfoză; se naşte atunci când îndărătnicia infinită se transfigurează în abandon feminin. Dar abandonul ca esență a caracterului feminin reapare apoi în disperare, constituie şi modul disperării. În abandon ea s-a pierdut pe sine însăşi şi numai astfel ea este fericită, numai astfel este ea însăşi; o femeie care este fericită fără abandon, adică fără a-şi abandona eul său, indiferent cărui lucru i-l abandonează, nu este absolut femeie. Şi un bărbat se abandonează, iar cine n-o face este un bărbat fără valoare, dar eul său nu este abandon (aceasta e expresia apropriată pentru abandonul substanțial al femeii) şi el nu obține nici măcar eul său prin abandon, cum face, în alt sens, femeia: el se are pe sine însuşi; se abandonează, dar eul său îi rămâne mereu ca şi conştiință sobră a abandonului, în vreme ce femeia, printr-un act în mod genuin feminin, se dezlănțuie, dezlănțuie eul său înlăuntru a ceea ce se abandonează. Dacă se pierde asta, e pierdut şi eul său, iar disperarea sa este: a nu voi să fie ea însăşi. Nu aşa se abandonează bărbatul; dar ființa virilă se exprimă în altă formă de disperare: a voi cu disperare să fie el însuşi.

Asta ar fi de spus despre relația dintre disperarea virilă şi cea feminină. Totuşi trebuie să se amintească că aici nu e vorba de abandon în fața lui Dumnezeu, nici de relația cu Dumnezeu, de care se va vorbi numai în cea de-a doua parte. În relația cu Dumnezeu, unde o diferență precum cea dintre bărbat şi femeie dispare, e valabil atât pentru bărbat cât şi pentru femeie faptul că eul este abandon şi că prin abandon se ajunge la eu. Asta e valabil la fel pentru bărbat şi pentru femeie, chiar dacă de obicei femeia se pune în relație cu Dumnezeu numai cu ajutorul bărbatului.

propriului eu, a ceea ce e disperare ori a propriei stări de disperare; disperarea nu-i altceva decât a îndura, a sucomba sub presiunea exterioară şi nu provine în niciun fel din interior, în formă de acţiune. Se întâmplă, dacă se poate spune aşa, printr-un abuz inocent al limbii, printr-un joc de cuvinte, la fel ca atunci când copiii fac pe soldăţeii, fapt pentru care în limba imediatului se găsesc cuvinte precum „eu", „disperare".

Omul ***imediat*** (pe cât poate exista, în realitate, imediat fără nici o reflecţie) este determinat numai ca în cercul vremelniciei şi mundanităţii, într-o conexiune imediată cu celălalt ***(το ετεροσ)*** oferind numai o aparenţă iluzorie că ar fi înlăuntru ceva veşnic. Astfel, eul depinde imediat de celălalt, dorind, râvnind, bucurându-se etc., dar pasiv; până la urmă râvnind, acest eu este un dativ, asemenea copilului care zice: dă-mi. Dialectica sa este: plăcutul şi neplăcutul; conceptele sale: fericire, nefericire, destin.

Prin urmare, acestui eu imediat, ***i se întâmplă, îi survine*** (survine asupra lui) ceva care îl duce la disperare; într-un alt fel, nu poate ajunge la aceasta, deoarece nu are în sine nici o reflecţie; astfel, ceea ce îl duce la disperare trebuie să vină din afară, iar disperarea este evident un fel de a suferi. Acel ceva în care s-a concentrat viaţa imediatului ori mai curând, în măsura în care el are totuşi în sine un pic de reflecţie, îi este luat „de o lovitură a destinului", astfel încât el, cum se spune, devine nefericit, adică imediatul în el este astfel distrus încât nu se poate reproduce; iar atunci el disperă. Ori mai degrabă, lucru care se vede în realitate mai rar, dar, din punct de vedere dialectic, e perfect în ordinea lucrurilor, disperarea de acest imediat se întâmplă prin ceea ce imediatul numeşte o fericire foarte mare; deoarece imediatul ca atare este enormă fragilitate şi orice ***quis nimis*** care pretinde de la imediat o reflecţie îl conduce la disperare.

Prin urmare, el disperă, adică: printr-o ciudată inversiune şi incompletă mistificare privitoare la el însuşi, el numeşte această stare disperare. Dar a dispera înseamnă a pierde veşnicul - şi nu aceasta este pierderea de care vorbeşte el, nici nu visează la ea. Pierderea pământescului ca atare nu este disperare, ori mai degrabă e acest lucru de care el vorbeşte şi pe care îl numeşte disperare. Ceea ce el spune e, într-un anumit sens, adevărat; numai că nu e adevărat în acel fel în care el o înţelege. Poziţia sa este inversă şi ceea ce el spune trebuie înţeles pe dos: se vede stând acolo şi indicând ceea ce nu e

disperare, declarând că este disperat şi între timp efectiv disperarea se apropie dinlăuntru, fără ca el să ştie. Este ca şi când cineva, întorcând spatele primăriei, ar întinde mâna spunând: iată primăria. Omul are dreptate: uite-o acolo, dar numai când se întoarce. El nu e disperat, nu-i adevărat că ar fi; şi totuşi are dreptate când spune asta. Se consideră disperat, aşadar; se consideră ca şi mort, ca o umbră a lui însuşi. Totuşi nu e mort; a rămas, dacă se poate spune aşa, un pic de viaţă în trupul său. Dacă pe neaşteptate totul, adică toate lucrurile exterioare s-ar schimba şi s-ar realiza dorința sa, atunci viața s-ar întoarce în el: imediatul se înalță din nou şi el începe să trăiască iarăşi. Dar acesta este unicul fel în care imediatul ar şti să combată, unicul lucru pe care l-ar şti: a dispera şi a leşina - şi totuşi el nu ştie de fapt ce anume e disperarea. El disperă şi leşină şi apoi rămâne acolo, ca şi când ar fi mort, un joc de prestigiu precum acela de a „face pe mortul"; de fapt, imediatul procedează asemenea unor specii inferioare de animale care nu au alte arme ori mijloace de apărare decât să stea nemişcate şi să se prefacă moarte.

Între timp, vremea trece. Dacă vine un ajutor din afară, viața se reîntoarce în omul disperat: el începe de acolo de unde încetase; a fost un eu şi n-a devenit un eu, dar continuă să trăiască, determinat în mod evident imediat. Dacă ajutorul din afară nu vine, atunci, de cele mai multe ori se întâmplă de fapt cu totul altceva. Iar atunci viața se reîntoarce în trup; iar spune că „nu mai devine niciodată el însuşi", acum începe să înțeleagă ceva din viață, învață să se maimuțărească la alți oameni, observă cum procedează ca să-şi mânuiască viața şi sfârşeşte prin a trăi cum trăiesc ei. În lumea creştină, el e totuşi un creştin, merge la biserică în fiecare duminică, ascultă şi înțelege pe preot; ah, da, ei se înțeleg: când moare, preotul, pentru zece taleri, îl introduce în veşnicie - dar un eu nu a fost şi nici n-a devenit un eu.

Această formă de disperare înseamnă: cu disperare a nu voi să fie el însuşi sau, într-o formă mai joasă, cu disperare a nu voi să fie un eu sau, în forma cea mai joasă dintre toate: cu disperare a nu voi să fie un altul, diferit de sine însuşi, să-şi dorească un nou-eu. Imediatul, de fapt, nu are niciunul; el nu se cunoaşte pe sine însuşi, nu poate de aceea nici să se recunoască pe sine însuşi şi se pierde adesea în aventuri. Atunci când imediatul disperă, nu e nici măcar îndeajuns eu pentru a dori ori pentru a visa să devină ceea ce nu a devenit. Imediatul se ajută în alt mod; doreşte să fie un altul. De asta

ne putem în mod uşor convinge observând anumiţi oameni imediaţi; în momentul disperării nu există nici o dorinţă care să se ivească în ei aşa de repede, precum aceea de a fi devenit un altul ori de a deveni un altul. În orice caz, nu se poate să nu surâzi de un atare individ disperat care, omeneşte vorbind, în ciuda faptului că este disperat, este atât de inocent. De obicei, un atare disperat este infinit comic. Se imaginează un eu (şi după Dumnezeu nu există nimic aşa de veşnic ca un eu) şi apoi se gândeşte că unui eu i-ar veni în minte că nu s-ar putea face astfel ca el să devină un altul, diferit de el însuşi. Şi totuşi, un atare disperat, a cărui unică dorinţă este cea mai absurdă dintre toate transformările absurde, se bucură de iluzia că schimbarea s-ar putea efectua cu aceeaşi uşurinţă cu care se schimbă o haină. Fiindcă imediatul nu se cunoaşte pe sine însuşi; el se cunoaşte pe sine însuşi, într-un sens strict literal, doar după îmbrăcăminte; cunoaşte (iată din nou infinita comicitate) exigenţa eului din exterior. Nu se găseşte aşa de uşor un schimb mai ridicol, fiindcă eul este tocmai ceea ce este infinit diferit de exterior. Când imediatul, odată schimbată pentru el întreaga lume exterioară, e disperat, el face un pas mai înainte: îi vine ideea - care pe urmă devine o dorinţă -: ce-ar fi dacă eu aş deveni un altul, să-mi iau un nou eu? Dar dacă ar deveni un altul, acest altul s-ar recunoaşte pe sine însuşi? Se povesteşte de un ţăran care, ajuns desculţ în capitală, făcuse rost de câţiva bănuţi spre a-şi cumpăra o pereche de ciorapi şi de pantofi şi i-a mers destul de bine spre a se îmbăta. Se povesteşte că atunci când, beat, voia să meargă acasă, a rămas în mijlocul drumului principal şi a adormit. Atunci a venit o trăsură şi vizitiul l-a strigat spre a-i spune să se mute de acolo, altfel i-ar fi trecut peste picioare. Ţăranul beat s-a trezit, şi-a privit picioarele şi, nerecunoscându-le din cauza ciorapilor şi a pantofilor, a răspuns: „ Treceţi, nu sunt picioarele mele“. La fel imediatul, când disperă, este imposibil să-şi reprezinte asta în adevăratul său aspect decât ca pe o figură comică şi, spre a spune adevărul, este deja un fel de joc de îndemânare a vorbi în acest jargon despre eu şi despre disperare.

Când se presupune că imediatul ar avea o reflecţie interioară, disperarea se modifică întrucâtva; se iveşte o mare conştiinţă a propriului eu şi, ca urmare, a ceea ce este disperarea şi a faptului că orice stare e disperare; dacă un atare om spune că este disperat, cuvintele sale capătă sens: dar disperarea este în mod

esențial aceea a slăbiciunii, este o patimă; forma sa este: cu disperare a nu voi să fie el însuşi.

Progresul, în fața imediatului simplu, se arată brusc în faptul că nu totdeauna disperarea se iveşte dintr-o dată, ca ceva ce se întâmplă efectiv, ci poate fi cauzată şi de însăşi reflecția interioară, astfel încât disperarea, dacă survine astfel, nu e numai îndurare şi supunere la lumea exterioară, ci, până la un anumit punct, activitate a eului, acțiune. Aici există un anumit grad de reflecție interioară; într-un anumit grad, deci, omul îşi dă seama de propriul eu; şi de la acest anumit grad de reflecție interioară începe procesul de separare în care eul ia act de sine însuşi ca esențial diferit de lumea exterioară şi de influența ei asupra eului. Însă numai până la un anumit punct. Prin urmare, atunci când eul, cu un anumit grad de reflecție interioară, începe să se identifice cu sine, dă peste o dificultate ori alta în compoziția eului, în necesitatea eului. De fapt, cum nici un trup omenesc nu este perfect, tot aşa nu este nici un eu. Ori mai curând i se întâmplă ceva care întrerupe imediatul în el mai profund decât făcuse cu reflecția interioară, ori chiar fantezia sa descoperă o posibilitate care, dacă s-ar adeveri, ar conduce la o ruptură cu imediatul.

Astfel el disperă. Disperarea sa e cea a slăbiciunii, este pătimirea eului în contrast cu disperarea care este afirmare a eului; însă cu ajutorul relativei reflecții interioare pe care o are, el, din nou diferit de omul în mod evident imediat, face o tentativă de a -şi apăra eul. Înțelege că este o schimbare să lase eul să se afirme; nu rămâne astfel surprins, ca imediatul, aproape că simte o lovitură de apoplexie; cu ajutorul reflecției, înțelege că există multe lucruri pe care le poate pierde fără a pierde eul; este capabil să facă concesii şi de ce? Pentru că el, până la un anumit punct, a separat eul său de lumea exterioară, fiindcă şi-a făcut o idee obscură că trebuie să fie ceva veşnic în eu. Însă lupta e inutilă; dificultatea în care s-a băgat solicită o ruptură totală cu imediatul şi de aceea el nu are nici reflecție asupra eului, nici reflecție etică, nu are nici o conştiință a unui eu care se cucereşte prin infinită abstracție din toate lucrurile exterioare, din acel eu care, în contrast cu eul îmbrăcat al imediatului, este nud şi abstract, prima formă a infinitului şi forța motrice în tot acel proces în care un eu se identifică nelimitat cu sinele său real, acceptându-i toate dificultățile şi toate avantajele.

Prin urmare el disperă, iar disperarea sa înseamnă: a nu voi să fie el însuşi. Însă desigur nu-i vine în minte ideea ridicolă de a voi să fie el însuşi un altul; el menţine relaţia cu sinele său fiind legat de el, la acest punct, de către reflecţie. I se întâmplă, privitor la sine, ceea ce i se poate întâmpla unui om privitor la casa sa (comic este, în această comparaţie, că eul nu se dezinteresează cu adevărat niciodată de sine însuşi, aşa cum un om se poate dezinteresa de casa sa): îi devine nesuferită fiindcă e plină de fum sau pierde puterea de atracţie pentru orice motiv; atunci el iese, dar nu părăseşte casa definitiv, nu pleacă să ia cu chirie una nouă, dar consideră mereu drept casa sa pe cea veche, sperând că inconvenientul acela va trece. La fel se comportă omul care disperă. Atâta timp cât va dura dificultatea, el, cum se spune într-un fel expresiv, nu îndrăzneşte să reintre în sine însuşi, nu vrea să fie el însuşi; dar asta va trece; lucrurile se vor schimba poate, posibilitatea aceea obscură se va uita. Între timp el se întoarce uneori la sine însuşi, aproape ca oaspete, spre a vedea dacă nu a avut loc schimbarea. Şi odată abia avută loc, se stabileşte din nou în casa sa, „este din nou el însuşi"; însă asta înseamnă numai că el reîncepe de acolo de unde se oprise, când era un eu doar până la un anumit punct şi nu devenise mai mult. Însă dacă nu are loc nici o schimbare, el se ajută într-un alt mod, părăsind drumul drept spre interior pe care ar fi trebuit să-l urmeze spre a deveni cu adevărat un eu. Toată problema eului în sensul cel mai profund se reduce la un fel de uşă închipuită în fondul sufletului său, în spatele căreia nu există nimic. El ia în posesie ceea ce, în limbajul său, se numeşte eu, adică toate facultăţile, toate talentele etc., care îi sunt date; tot ceea ce el ia în posesie, dar îndreptat spre exterior, spre viaţă, cum se obişnuieşte să se spună, viaţa reală, activă, evitând cu mare precauţie acel puţin de reflecţie interioară pe care o are fiindcă se teme că ar ieşi la suprafaţă din nou acel lucru în adâncul sufletului său. Aşa reuşeşte încet-încet să uite de asta; cu trecerea anilor i se pare aproape ridicol dacă se găseşte în bună tovărăşie cu oameni merituoşi şi activi care au simţ şi aplecare pentru viaţa reală! Ce grozav lucru! Prin urmare, aşa cum se citeşte prin romane, el trăieşte de câţiva ani într-o căsătorie fericită, este un om activ şi întreprinzător, tată de familie şi cetăţean, poate chiar un brav om; acasă, servitorimea îl numeşte „dumnealui", în oraş are locul său printre notabilităţi; se prezintă drept persoană cu autoritate sau o persoană cu autoritate, adică este,

judecând după aparențe, o persoană. În lumea creştină este creştin (exact în acelaşi sens în care în lumea păgână ar fi fost păgân sau, în Olanda, olandez), unul din creştinii culți. S-a ocupat adesea de chestiunea nemuririi şi de câteva ori l-a întrebat pe preot dacă există o atare nemurire, dacă într-adevăr am fi recunoscuți în ea; problemă care desigur trebuie să fie pentru el de un interes special, dat fiind că nu are niciun eu.

Este imposibil să ne reprezentăm acest fel de disperare în adevărata sa înfăţişare fără un adaos de satiră. Comicul constă în faptul că el spune că a fost disperat; îngrozitor este că starea sa, după ce a depăşit, aşa cum crede el, disperarea, este tocmai disperare. Este infinit comic faptul că la baza acelei şiretenii de viață atât de exaltată în lume, la baza acelui întreg belşug satanic de sfaturi bune şi sforării istețe, a acelor maniere de a lăsa să treacă timpul, de a se resemna cu propriul destin, de a face să cadă în uitare, la baza tuturor acestora, înțelese în mod ideal, stă o completă prostie care ignoră unde se află cu adevărat pericolul, care este adevăratul pericol. Însă această prostie etică este, iarăşi, îngrozitorul.

Disperarea pentru ce este pământean ori pentru ceva pământean este specia cea mai comună de disperare, mai ales în a doua formă, ca imediat, dotat cu o cantitativă reflecție interioară. Cu cât mai multă disperare pătrunde în reflecție cu atât mai rar se vede ori există în lume. Asta demonstrează că cea mai mare parte a oamenilor nici nu s-au adâncit prea mult în disperare, dar nu demonstrează de fapt că nu ar fi disperați. Foarte puțini sunt oamenii care trăiesc, fie şi numai într-un mod relativ, sub determinarea spiritului, dimpotrivă nu sunt nici măcar prea mulți cei care sunt tentați de această viață, iar dintre cei care o fac, cei mai mulți renunță curând. Nu au învățat nici să se teamă, nici să se îndatoreze, indiferenți, nespus de indiferenți, în fața a orice s-ar întâmpla. De aceea nu pot suporta ceea ce lor înşile li se pare o contradicție; care, pe urmă, reflectându-se în lumea exterioară, se arată a fi foarte, foarte stridentă: deoarece faptul de a se îngriji de propriul suflet şi de a voi să fie spirit pare în lume o pierdere de vreme, o pierdere de vreme nejustificată care, dacă ar fi posibil, ar trebui pedepsită prin lege şi în orice caz e pedepsită prin dispreț şi deriziune, ca un fel de trădare împotriva oamenilor, ca o nebunie încăpățânată care într-un fel nesimțit cheltuie timpul întru nimic. Astfel, există în viața lor un

moment - vai!, este timpul lor cel mai bun - în care încep să ia calea interiorităţii. Dar abia că se apropie de primele dificultăţi că iată-i schimbând direcţia: le pare că această direcţie ar duce într-un pustiu dezolat - *„und rings umher liegt schöne grüne Weide“*[13] *- atunci iau drumul spre pajişte şi iute uită acel timp minunat al lor, vai, îl uită ca şi când ar fi fost o treabă de copii. Încă sunt creştini - asiguraţi de către preoţi cu privire la mântuirea lor. Aşa cum s-a spus, această disperare este cea mai comună, e atât de comună încât prin asta se poate explica opinia aceea, risipită ca o monedă curentă, potrivit căreia disperarea ar fi o caracteristică a tinereţii, s-ar prezenta numai la vârsta tânără, dar nu s-ar găsi la omul aşezat, ajuns la anii maturităţii. Aceasta este o rătăcire disperată ori mai curând o eroare disperată, căreia îi scapă - şi, ceea ce e şi mai rău, îi scapă că ceea ce îi scapă este aproape singurul bine de care se poate vorbi - că cea mai mare parte a oamenilor, care se bucură în mod esenţial de consideraţie, nu reuşesc de fapt, în întreaga lor viaţă, să devină mai mult decât ceea ce erau în copilărie şi în tinereţe: cu un adaos imediat de o mică doză de reflecţie interioară. Nu, disperarea nu este cu adevărat ceva care se găseşte numai la tineri, ceva din care se iasă neapărat odată cu creşterea - „aşa cum se iese, crescând, din iluzie“. Dar nu se reuşeşte nici măcar în asta, chiar dacă suntem destul de nătângi s-o credem. Dimpotrivă, se întâlnesc foarte adesea bărbaţi şi femei care au iluzii copilăreşti ca orice tânăr. Dar nu se observă că iluzia are în mod esenţial două forme: cea a speranţei şi cea a amintirii. Tinereţea are iluzia speranţei, persoana vârstnică pe cea a amintirii; dar tocmai fiindcă este iluzie, ea are ideea absolut unilaterală că iluzia ar fi doar speranţă. Şi se înţelege că iluzia speranţei nu-l tulbură pe cel vârstnic; totuşi, îl tulbură, printre altele, poate şi constatarea următoare, mai degrabă comică: de a privi, dintr-un presupus punct de vedere superior, fără iluzie, iluzia tânărului. Tânărul se află în iluzie sperând extraordinarul de la viaţă ori de la el însuşi; în compensaţie, în persoana vârstnică se găsesc iluzii privind modul în care îşi aminteşte tinereţea sa. O femeie vârstnică care crede că ar fi renunţat la toate iluziile, se vede adesea, mai mult decât o copilă, trăind într-o iluzie fantastică, privitor la*

---

[13][*„Şi de jur-împrejur se află o frumoasă pajişte“*, cuvinte cu care Mefistofel îl ispiteşte pe Faust n.tr.]

modul în care își amintește de sine însăși pe când era copilă; cât de fericită era atunci, cât era de frumoasă etc. Acest ***fuimus*** care se aude atât de des la o persoană vârstnică este o iluzie la fel de mare ca şi cea a tânărului, orientată spre viitor; amândoi sunt mincinoşi ori poeţi.

Însă diferită este disperarea care se manifestă prin eronata convingere că disperarea ar aparţine doar tinereţii. Înainte de toate este o mare prostie şi înseamnă chiar a nu înţelege ce anume e spirit şi a nu cunoaşte că omul e spirit şi nu doar o făptură animală, a gândi că credinţa şi înţelepciunea se câştigă neapărat cu anii, precum dinţii, barba etc. Nu, la orice lucru omul poate să ajungă, orice i se poate întâmpla, un lucru e sigur: cu anii, omul, într-un sens spiritual, nu ajunge „neapărat" la ceva (această categorie este tocmai contrariul cel mai evident al spiritului); în schimb e foarte uşor a pierde nepărat ceva cu anii: poate se pierde cu anii acel picur de pasiune, de sentiment, de fantezie, acel picur de inferioritate care se poseda şi se ajunge neapărat (aici, de fapt, se ajunge neapărat) să se înţeleagă viaţa potrivit cu determinarea trivialităţii. Această stare „îmbunătăţită", care a venit într-adevăr cu anii, omul o consideră în mod disperat ca un bine, asigurându-se prea uşor (şi într-un anumit sens satiric nimic nu este cert) că acum nu-i va trece nicicând prin minte să dispere - nu, el s-a asigurat: el este disperat, disperat fără spirit. De fapt, de ce Socrate iubea tinerii dacă nu tocmai fiindcă cunoştea omul?

Şi dacă nu se întâmplă ca omul să se abandoneze cu anii formei celei mai triviale a disperării, nu rezultă de aici în mod cert în niciun caz că disperarea ar fi numai a tinereţii. Dacă un om cu trecerea anilor ajunge la o dezvoltare reală, se maturizează în el conştiinţa esenţială a propriului eu, el poate probabil să dispere într-o formă foarte înaltă. Iar dacă nu se dezvoltă cu anii în mod esenţial, fără nici măcar să se abandoneze trivialităţii, adică dacă continuă aproape să fie tânăr, fiind totuşi un om, tată ori om. cărunt, conservând, deci, ceva din binele care se găseşte în tineri, atunci va fi expus disperării tânărului, disperării pentru ce e pământean ori pentru ceva pământean.

E adevărat că poate exista o diferenţă între disperarea unui atare vârstnic şi cea a unui tânăr; totuşi, ea nu este esenţială, ci evident întâmplătoare. Tânărul disperă pentru viitor ca pentru un

prezent ***în viitor,*** există ceva în viitor ce el nu vrea să accepte, cu care nu vrea să fie el însuşi. Vârstnicul disperă pentru trecut ca pentru un prezent ***in praeterito,*** pe care nu-l vrea să devină mai trecut; fiindcă nu este într-atât de disperat ca să reuşească să uite cu totul. Acest trecut este poate un fapt căruia ar voi să-i ataşeze căinţa. Dar ca să iasă la iveală căinţa, omul ar trebui mai întâi să dispere radical, definitiv, viaţa spiritului ar trebui să izbucnească din adânc. Însă disperat cum este, nu îndrăzneşte să lase să survină o atare decizie. Astfel rămâne acolo unde e, vremea trece încât nu reuşeşte, încă şi mai disperat cum este, să vindece răul cu ajutorul uitării, încât el, în loc să devină un căit, devine propriul complice. Însă esenţial disperarea unui atare tânăr şi a unui astfel de vârstnic este ea însăşi: nu se ajunge la o metamorfoză în care izbucneşte conştiinţa veşnicului, a eului, fiindcă ar putea să înceapă lupta sau să ridice disperarea la o nouă formă mai înaltă sau să conducă la credinţă.

Dar nu există o diferenţă esenţială între cele două expresii folosite până acum drept identice: a dispera pentru ce e pământean (determinarea totalităţii) şi a dispera pentru ceva pământean (particularul)? Da, diferenţa există. Când eul, printr-o pasiune făcută infinită de către fantezie, disperă pentru ceva pământean, pasiunea infinită face din acest particular, din acest ceva, pământeanul ***in toto,*** adică determinarea totalităţii depinde de cel care disperă. Pământean şi temporal ca atare este ceea ce se dizolvă în ceva, în particular. E imposibil să se piardă ori să fie lipsit în mod real de întregul pământean, fiindcă determinarea totalităţii este o determinare a gândirii. Eul, deci, mai întâi sporeşte infinit pierderea reală, iar apoi disperă pentru pământean ***in toto*** . Dar abia ce această diferenţă (între a dispera pentru pământean şi pentru ceva pământean) cucereşte o valoare esenţială s-a făcut şi un progres esenţial în conştiinţa propriului eu. Această formulă: a dispera pentru pământean este prima expresie dialectică pentru prima formă a disperării.

2. ***Disperarea veşnicului sau pentru sine însuşi.***

Disperarea pentru pământean sau pentru ceva pământean, pe cât e disperare, este de fapt şi disperare a veşnicului pentru sine

însuşi, fiindcă aceasta e formula pentru orice disperare[14]. Însă omul în disperare, aşa cum a fost reprezentat în capitolul precedent, nu-şi dă seama de ceea ce, spre a spune astfel, se întâmplă în spatele său; el crede că disperă din cauza a ceva pământean şi vorbeşte continuu de ceea ce disperă, ori mai curând el disperă pentru etern; fiindcă faptul că el atribuie pământeanului atâta importanţă, ori mai degrabă, mai explicit: că el ar atribui unui lucru pământean atâta importanţă, sau, după ce va fi făcut pământean tot pământeanul, ar atribui pământeanului atâta importanţă, asta înseamnă tocmai a dispera pentru etern.

Prin urmare, această formă de disperare este un progres considerabil. Dacă cea precedentă era disperarea *slăbiciunii*, aceasta este *disperarea din cauza propriei slăbiciuni*, care rămâne totuşi încă în cadrul determinării esenţiale: disperare a slăbiciunii, spre deosebire de β (obstinaţie). E vorba, deci, numai de o diferenţă relativă; în timp ce în forma precedentă se ajunge până la conştiinţa slăbiciunii, aici conştiinţa nu se opreşte la acest punct, ci se ridică la putere spre a deveni o conştiinţă nouă care are drept obiect propria slăbiciune. Disperatul însuşi înţelege că este slăbiciune a-şi pune la inimă pământeanul, că este slăbiciune a dispera. Dar acum, în loc să întoarcă hotărât spatele disperării spre a merge către credinţă, umilindu-se în faţa lui Dumnezeu sub propria slăbiciune, el se cufundă în disperare şi disperă din cauza propriei slăbiciuni. Astfel se

---

[14]De aceea este lingvistic exact: faptul de a dispera ***din cauza*** pământeanului (motivul), ***pentru*** etern, dar ***din cauza lui*** însuşi, ***fiindcă*** aceasta din urmă este o expresie pentru motivul disperării, care, în concept, este totdeauna ***a*** eternului, în timp ce motivele ***pentru*** care se disperă pot fi cele mai diferite. Disperăm ***din cauza*** celor ce ne ţin fermi în disperare: din cauza unei nenorociri, din cauza pământeanului, a pierderii avutului etc., dar disperăm ***pentru ceea ce,*** în mod îndreptăţit, ne eliberează de disperare: de etern, de salvarea noastră, de propria forţă. Cu privire la eu îşi zice unul ori altul: a dispera ***din cauza*** ori ***de*** sine însuşi, fiindcă eul este dialectic în sens dublu. Iar aceasta este obscuritatea care se găseşte înainte de toate în toate formele cele mai joase ale disperării şi aproape în orice individ care disperă: că el vede şi ştie cu claritate aproape pasională ***din ce cauză*** se întâmplă să dispere, dar îi scapă ***pentru*** ce. Condiţia vindecării constă totdeauna în faptul că aici se schimbă punctul de vedere şi în câmpul filosofiei pure s-ar putea face o problemă subtilă: dacă este posibil ca un individ să fie disperat având completa conştiinţă de ceea ce disperă.

inversează complet punctul său de vedere: el cucereşte o conştiinţă mai clară a propriei disperări, ia act de disperare pentru etern şi disperă din cauza lui însuşi, că ar putea să fie aşa de slab încât să atribuie pământeanului prea mare importanţă, ceea ce devine pentru el expresie disperată a faptului că el a pierdut eternul şi pe sine însuşi.

Aici se manifestă o mişcare ascendentă. Mai întâi, în conştiinţa propriului eu; fiindcă nu e posibil a dispera pentru etern fără a avea idee că eul ar conţine ceva etern ori că l-ar fi conţinut. Iar dacă trebuie să dispere din cauza lui însuşi, trebuie să fie conştient că are un eu; şi se întâmplă că din cauza asta el disperă, nu din cauza pământeanului ori a ceva pământean, ci din cauza lui însuşi. Mai mult, există aici o mai mare conştiinţă a ceea ce e disperare, fiindcă disperare e cu siguranţă faptul de a fi pierdut eternul şi pe sine însuşi. Desigur, există şi mai mare conştiinţă a propriei stări de disperare. Apoi, disperarea nu e aici doar o îndurare, ci o acţiune. De fapt, atunci când eul disperă fiindcă îi este luat pământeanul e ca şi cum disperarea ar veni din exterior, chiar dacă în realitate provine totdeauna din eu; dar atunci când eul disperă din cauza acestei disperări a sa, noua disperare provine din eu în mod indirect, pe cale indirectă, ca reacţie, indiferent de obstinaţie, care provine din eu pe cale directă. Până la urmă avem aici încă un nou progres, fie şi într-un alt sens. Tocmai fiindcă această disperare e mai intensă, este într-un anumit sens mai aproape de salvare. O atare disperare se uită cu greu, e mai profundă; dar în orice moment disperarea rămâne deschisă, există aici posibilitatea salvării.

Totuşi, această disperare se clasifică sub forma: a nu voi cu disperare să devină el însuşi. Ca un tată care-şi dezmoşteneşte un fiu, la fel eul nu vrea să se recunoască pe sine însuşi după ce a fost atât de slab. Disperat, nu poate uita acea slăbiciune; se urăşte într-un anumit mod pe sine însuşi, nu vrea, crezând, să se umilească sub slăbiciunea sa spre a se recuceri astfel pe sine însuşi, nu vrea să scoată o vorbă despre sine însuşi. Dar ca să se ajute de uitare nu este posibil, aşa cum nu e nici posibil ca, prin intermediul uitării, să se pună sub determinarea antispiritualităţii pentru a fi om şi creştin ca ceilalţi oameni şi creştini. Nu, spre a face asta, eul este prea eu. Aşa cum se întâmpla cu tatăl care îşi dezmoştenea fiul: actul exterior îi folosea puţin, nu putea prin asta să se elibereze de fiu, cel puţin nu în gândul său, tot aşa cum se întâmplă adesea atunci când un îndrăgostit

blestemă persoana urâtă, adică: iubită - nu-i foloseşte prea mult, căci se simte aproape mai legat de ea -, la fel se întâmplă eului disperat când vrea să se elibereze de sine însuşi.

Această disperare este de o calitate mai profundă decât cea precedentă şi aparţine formei de disperare care se vede tot mai rar în lume. Acea uşă închipuită de care se vorbea mai sus, în spatele căreia nu se afla nimic, este aici o uşă reală, dar închisă cu grijă, iar în spatele ei, spre a spune aşa, stă eul atent la sine însuşi, angajând timpul în a nu se vedea pe sine însuşi, şi totuşi destul de eu spre a se iubi pe sine însuşi. Această atitudine se numeşte ***taciturnitate*** . Iar de aici încolo ne vom propune să tratăm despre taciturnitate care este tocmai contrariul imediatului şi, între altele, în sfera gândirii, arată pentru acesta un mare dispreţ.

Însă un atare eu nu trăieşte în realitate, a fugit de realitate în pustiu, la mănăstire, la balamuc? Nu este un om viu şi îmbrăcat la fel ca şi ceilalţi sau îmbrăcat ca şi ceilalţi cu aceaşi haină? Oh, da, desigur, de ce nu? Dar la taina eului său nu ajunge nimeni, nici un suflet nou ori fiindcă nu simte nevoia de asta ori fiindcă a învăţat să-l învingă; ascultă puţin cum vorbeşte el însuşi de asta: „Sunt doar oamenii evident imediaţi, care, potrivit cu determinarea spiritului, se află aproximativ în acelaşi punct cu copilul din prima copilărie atunci când, cu maximă dezinvoltură, aruncă totul de la sine însuşi - sunt doar oamenii evident imediaţi care nu pot să păstreze pentru ei înşişi nimic. Este acel fel de imediat care adesea se cheamă, cu mare pretenţie, „adevăr, a fi adevărat, un om adevărat“, care este pe de-a-ntregul şi cu totul „ceea ce este“, ceea ce e pe atât de adevărat pe cât e falsitate faptul că un adult, abia de simte o nevoie fizică, nu cedează imediat. Fiecare eu, dotat cu un pic de reflecţie, trebuie să aibă o idee de cum ar putea domina eul. Iar disperatul este destul de taciturn spre a putea ţine departe pe toţi străinii, adică pe toţi, de taina sa, în timp ce sub înfăţişarea sa exterioară este perfect „un om adevărat şi propriu“, este o persoană instruită, om, tată de familie, chiar şi un funcţionar extraordinar de valoros, un tată respectabil, cu maniere plăcute, foarte drăguţ cu soţia, foarte îngrijorat pentru binele fiilor. Dar este şi creştin? Ah, da, este şi asta, dar evită pe cât posibil să vorbească de ea, chiar dacă vede cu plăcere, cu o anumită plăcere melancolică, cum soţia sa, spre a se înălţa, se ocupă de lucruri religioase. La biserică merge foarte rar, fiindcă i se pare că cea mai

mare parte a preoţilor nu prea ştiu despre ce anume vorbesc. Poate face o excepţie pentru un singur preot, căruia îi admite că ştie despre ce anume vorbeşte; însă dintr-un alt motiv nu doreşte să-l asculte: de teama că asta ar putea avea urmări foarte extinse. Dar simte nu rareori trebuinţa singurătăţii, care este pentru el o necesitate vitală, uneori ca respiraţia, alteori ca somnul. Faptul că el simte această necesitate vitală mai mult decât cea mai mare parte a oamenilor este încă un semn că el este o natură mai profundă. Trebuinţa de singurătate este mereu un semn că un om este al spiritului şi oferă măsura pentru a determina acest spirit. „Oamenii care nu fac altceva decât să clevetească - cel mult o mână de oameni -" simt astfel puţin trebuinţa singurătăţii şi care, asemenea unor papagali, mor imediat ce trebuie să stea o clipă singuri; aşa cum un copil trebuie să fie legănat, la fel ei trebuie liniştiţi de leagănul societăţii, spre a putea mânca, bea, dormi, se ruga, îndrăgosti şi aşa mai departe. Dar atât în antichitate cât şi în Evul Mediu se lua aminte asupra acestei trebuinţe şi se respecta ceea ce ea însemna; în constanta sociabilitate a timpurilor noastre există spaima de singurătate care (ca epigramă excelentă) nu ştim a o adopta pentru altceva decât ca pedeapsă pentru delincvenţi. Însă tot aşa cum este adevărat că în timpurile noastre este un delict a avea spirit, este în ordinea lucrurilor ca atari indivizi, iubitori de singurătate, să fie consideraţi împreună cu delincvenţii.

Disperatul taciturn petrece timpul ***horis successivis*** prin ceasuri care, chiar dacă netrăite pentru eternitate, au totuşi de-a face cu eternul, ocupându-se de relaţia eului său cu sine însuşi, dar, în fond, nu înaintează. Când s-a făcut asta, când trebuinţa de singurătate a fost satisfăcută, el aproape iese afară - chiar dacă intră în casă ori se ocupă de soţie şi de copii. Ceea ce îl face să devină un soţ aşa de drăguţ şi un tată atât de atent este, dincolo de bunătatea sa firească şi de simţământul său de trebuinţă, mărturisirea slăbiciunii sale pe care el, în intimitatea sa taciturnă, şi-a făcut-o sie însuşi.

Dacă ar fi posibil ca cineva să afle ceea ce el închide în el însuşi şi pe urmă i-ar zice: asta este mândrie, în fond tu eşti mândru de eul tău, el cu dificultate ar recunoaşte dinaintea altuia. Dacă ar rămâne singur cu sine însuşi, ar mărturisi poate că era ceva adevărat în acele cuvinte, dar pasiunea cu care eul său a înţeles slăbiciunea sa l-ar duce din nou la iluzia că nu putea în mod absolut să fie mândru, fiind tocmai propria sa slăbiciune motivul pentru care el dispera, ca şi

când n-ar fi mândrie a da astfel importanță enormă slăbiciunii, ca şi când nu pentru a putea fi mândru de eul său se întâmplă că el nu poate suporta să fie conştient de slăbiciunea sa. Dacă i s-ar spune: „asta e o complicație ciudată, un mod singular; fiindcă, în fond, tot răul stă în modul în care s-a strecurat gândul; dealminteri, starea ta e perfect normală: chiar asta este calea pe care trebuie să apuci, trebuie să treci prin disperea eului pentru a ajunge la eu. E adevărat că eşti slăbit, dar nu ăsta e lucrul pentru care trebuie să disperi; eul trebuie să fie fărămâțat pentru a deveni el însuşi"; dacă aşa i s-ar vorbi, el, într-un moment liber de pasiune, ar înțelege; dar repede pasiunea i-ar lua ochii: şi aşa s-ar răsuci din nou în direcția falsă, înapoia diperării.

Aşa cum s-a spus, o atare disperare se găseşte în lume mai rar. Dacă ea nu se opreşte în acest loc, unde nu face altceva decât să bată pasul pe loc, şi dacă, pe de altă parte, nu are loc o tulburare în sufletul disperatului, urmare a căreia el să ajungă pe calea dreaptă la credință: atunci o atare disperare ori se va ridica la putere spre a deveni o formă mai înaltă de disperare, rămânând închisă în ea însăşi, ori va irumpe în afară şi va nimici învelişul extern în care un atare disperat a trăit ca ***in incognito***. În ultimul caz, un atare disperat se va precipita în viață, se va distrage poate în mari întreprinderi, va deveni un spirit neliniştit, a cărui existență va lăsa urme vizibile, un spirit neliniştit care vrea să uite: şi cum există mult zgomot înlăuntrul său, e nevoie de mijloace puternice, chiar şi de un alt gen decât cele pe care le va adopta Richard al III-lea pentru a nu auzi blestemele mamei sale[15]. Ori mai curând va căuta uitarea în senzualitate; poate într-o viață desfrânată; vrea cu disperare să revină la imediat, dar mereu conştient de eul care nu vrea să fie. În primul caz, când disperarea se ridică la putere, ea devine obstinație, iar acum devine evident câtă falsitate se găsea în modul de a reprezenta slăbiciunea; se manifestă adevărul dialectic că prima expresie a obstinației este tocmai a dispera din cauza propriei slăbiciuni.

Dar să privim puțin acum, încă o dată, înlăuntrul sufletului taciturnului, care, în taciturnitatea sa, bate pasul pe loc. Dacă această taciturnitate se menține absolută, ***omnibus numeris absoluta,*** pericolul cel mai mare pentru el va deveni sinuciderea. Oamenii

---

[15][Shakespeare, ***Richiard III***, actul IV, scena 4, unde regele cere să se bată toba pentru a acoperi vocea mamei].

obişnuiți habar n-au de cât poate un individ taciturn să suporte; dacă ar afla, ar rămâne uimiți. Însă astfel sinuciderea este pericol pentru omul absolut taciturn. Dacă în schimb el vorbeşte cu altul, dacă se deschide în fața unui singur om, foarte probabil că mintea sa devine atât de relaxată, sufletul său atât de abătut încât taciturnitatea nu-l va conduce la sinucidere. O astfel de taciturnitate, cunoscută de către un om, este de un ton interior mai blând decât cea absolută. Acest om probabil se va salva de la sinucidere. Se poate întâmpla însă ca el, tocmai când s-a deschis în fața altuia, să dispere din această cauză, să i se pară că ar trebui să fie preferința sa infinită să reziste în tăcere decât să aducă la cunoştință starea sa de suflet altuia. Există exemple de cazul în care un individ taciturn a fost dus la disperare, tocmai din cauză că a avut un confident. Atunci, din acest lucru poate rezulta o sinucidere. Într-o formă poetică, presupunând, spre exemplu, că persoana ar fi un rege ori un împărat, s-ar putea reprezenta catastrofa astfel încât el l-ar ucide pe confident. Ne-am putea imagina un tiran demonic care simte nevoia de a vorbi cu un om din anturajul său şi astfel, în mod succesiv, ar ucide o grămadă de oameni; fiindcă a deveni confidentul său este moarte sigură: abia că tiranul şi-a dat drumul în fața lui, el este ca şi mort. Ar fi un frumos subiect pentru un poet să arate cum contradicția tulburătoare în eul unui demoniac de a nu putea renunța la un confident şi nici de a avea un confident se rezolvă în acest fel.

β. ***Disperarea de a voi să fie cu disperare el însuşi, obstinația***. Aşa cum s-a demonstrat că forma α se putea numi disperarea feminității, la fel această disperare se poate numi a virilității. De aceea e totuşi în raport cu precendenta: disperarea văzută sub determinarea spiritului. Şi tocmai virilitatea este de considerat în mod esențial sub determinarea spiritului, în timp ce feminitatea este o sinteză mai joasă.

Disperarea descrisă la α. 2 era disperare din cauza propriei slăbiciuni; disperatul nu vrea să fie el însuşi. Dar dacă, dialectic, se face un singur pas înainte, dacă individul, întrucât e disperat, bagă de seamă din ce motiv nu vrea să fie el însuşi, atunci se inversează situația, se prezintă obstinația, fiindcă se dovedeşte că el vrea cu disperare să fie el însuşi.

Prima formă este disperarea din cauza a ce e pământean ori a ceva pământean, apoi disperarea eternului din cauza lui însuşi. Cea de-a doua este obstinaţie care în fond e disperare în funcţie de etern, abuzul disperat al eternului care este în eu spre a voi să fie cu disperare el însuşi. Dar tocmai fiindcă e disperare în funcţie de etern este într-un anumit sens foarte apropiată de adevăr; e tocmai fiindcă, foarte apropiată de adevăr, e infinit foarte departe de acesta. Disperarea care este o trecere spre credinţă există totuşi în funcţie de etern; în funcţie de etern, eul are curajul să se piardă pe el însuşi pentru a se cuceri pe sine însuşi; aici însă nu vrea să înceapă prin a se pierde pe el însuşi, ci vrea să fie el însuşi.

În această formă de disperare există un spor de conştiinţă a propriului eu, deci o conştiinţă mai mare a ceea ce e disperare şi a propriei stări de disperare. Aici, disperarea este conştiinţă a faptului că este o acţiune; nu provine din exterior, nu înseamnă îndurare sub presiunea lumii exterioare, ci vine direct din eu. Şi astfel, obstinaţia în faţa disperării din cauza propriei slăbiciuni este o nouă calificare.

Spre a voi să fim cu disperare noi înşine trebuie să avem conştiinţă a unui eu infinit. Acest eu infinit, totuşi, e numai forma cea mai abstractă, posibilitatea cea mai abstractă a eului. Şi acest eu e ceea ce omul cu disperare vrea să fie, desfăcând eul din orice relaţie cu o putere care l-a pus, ori desfăcându-l de ideea că o atare putere există. Cu ajutorul acestei forme infinite, eul vrea cu disperare să dispună de el însuşi, sau să se creeze pe sine însuşi, să facă din sinele său acel eu care omul vrea să fie, să decidă ce anume vrea să fie în sinele său concret şi ce anume nu. Eul său concret sau modul său de a se face concret are necesităţi şi limite, acest individ fiind complet determinat prin această facultate. Dar prin intermediul formei infinite care este eul negativ, el de la început începe să transforme întregul eu concret pentru ca apoi să scoată la iveală un eu aşa cum şi-l doreşte, produs prin intermediul formei infinite a eului negativ - şi astfel vrea să fie el însuşi. Asta înseamnă: el vrea să înceapă puţin mai înaintea celorlalţi oameni, nu cu începutul său, ci „ la început“[16] ; nu vrea să se îmbrace cu eul său, nu vrea să vadă dată în eul său sarcina sa, ci

---

[16][Aluzie la primele cuvinte din „Geneză“: "La început Dumnezeu a creat cerul şi pământul".]

vrea, prin intermediul formei infinite, să şi-o construiască de unul singur.

Dacă acestei forme de disperare s-ar dori să i se dea un nume general, s-ar putea numi stoicism fără a se gândi, totuşi, numai la secta stoică. Iar pentru a explica mai precis acest fel de disperare este oportun să se distingă între un eu activ şi unul pasiv; dacă se demonstrează apoi cum eul, când e activ, se pune în relaţie cu sine însuşi, se vede că forma e aceeaşi: cu disperare a voi să fie el însuşi.

Dacă eul disperat este ***activ*** în relaţia sa cu sine însuşi, el nu face niciodată altceva decât să experimenteze, în toate întreprinderile sale, oricât de mari, oricât de strălucitoare ar fi, oricât de tenace ar fi perseverenţa cu care sunt executate. Nu recunoaşte deasupra sa nici o putere, de aceea, se lipseşte, în ultimă instanţă, de seriozitate şi poate numai să se înconjoare în mod prestigios de o aparenţă de seriozitate, dedicând maximă atenţie experimentelor sale. Însă aceasta este seriozitate de mâna a doua; aşa cum Prometeu a furat focul zeilor tot aşa eul disperat fură lui Dumnezeu gândul, cu adevărat serios, că Dumnezeu priveşte omul; apoi, însă, se mulţumeşte să se privească pe sine însuşi încât să dea întreprinderilor sale interes şi semnificaţie infinite, în timp ce de fapt tocmai pentru asta nu face niciodată experimente. De fapt, chiar dacă acest eu nu ajunge în disperarea sa la un atare punct încât să devină, prin forţa experimentelor, un zeu; nici un eu derivat nu poate, prin a se privi pe sine însuşi, să-şi dea sieşi mai mult decât ceea ce este; el rămâne eu la sfârşit, ca şi la început; chiar dacă se dublează pe sine însuşi nu devine nici mai mult, nici mai puţin decât acest eu. Între timp eul, cu eforturile sale disperate de a vrea să fie sine însuşi, sfârşeşte prin a ajunge la contrariul său, prin a deveni ceva care în fond nu e nici un eu. În întreaga dialectică, în cadrul căreia se acţionează, nu există nimic stabil; ce anume ar fi eul nu a fost stabilit niciodată în nici un fel, adică nu a fost stabilit în mod etern. Forma negativă a eului exercită tot atâta forţă de a desface cât şi de a lega; eul, cu arbitrajul absolut, poate începe în orice moment de la capăt şi cu cât persistă mai mult în desfăşurarea unui gând cu atât întreaga acţiune se mişcă în cadrul unei ipoteze. E altminteri imposibil ca eul să reuşească se devină tot mai mult el însuşi decât, dimpotrivă, se revelează mereu mai mult că el este un eu ipotetic. Eul este stăpân al lui însuşi, în mod absolut, cum se spune, stăpân pe sine - şi tocmai asta este disperarea, fiind

apoi, în acelaşi timp, ceea ce eul reţine ca fiind plăcerea sa, bucuria sa. Totuşi, privind mai îndeaproape, ne convingem cu uşurinţă că acest suveran absolut este un rege fără regat; el, în fond, domneşte peste nimic; statul său, împărăţia sa este supusă unei dialectici după care în orice clipă este legitimă revoluţia. Fiindcă aceasta derivă, în ultimă analiză, din arbitrariul eului însuşi.

Prin urmare, eul disperat nu face altceva decât să construiască castele pe nisip şi să se lupte cu morile de vânt. Îi dau un aspect strălucitor toate acele virtuţi experimentale care fascinează pentru o clipă ca o poezie orientală; o atare stăpânire de sine, o atare stare imperturbabilă, o atare ataraxie se apropie de împărăţia poveştilor. Da, de aceasta se apropie cu adevărat; iar la baza a toate acestea se află nimicul. Eul vrea cu disperare să se bucure de satisfacţia de a se face pe sine însuşi, de a se dezvolta pe sine însuşi, de a fi sine însuşi, vrea să aibă gloria acestui plan poetic, magistral, potrivit căruia s-a conceput pe sine însuşi. Şi totuşi este, la urma urmelor, o enigmă ce anume înţelege el prin sine însuşi; în acelaşi moment în care pare foarte aproape de a avea gata construcţia, poate în mod arbitrar să arunce totul în nimic.

Dacă eul disperat este ***pasiv*** , disperarea înseamnă totuşi a voi cu disperare să fie el însuşi. Poate un atare eu, care cu disperare vrea să fie el însuşi, în timp ce în mod provizoriu se orientează spre eul său concret, dă, experimentând, peste vreo dificultate sau alta, în ceea ce un creştin ar numi o cruce, un defect fundamental, oricare i-ar fi natura. Eul negativ, forma infinită a eului, mai întâi ar vrea poate s-o arunce departe, să se prefacă că n-o observă, că nu ştie nimic de ea. Dar nu reuşeşte; până la acest punct nu ajunge capacitatea sa de a experimenta şi nici măcar capacitatea sa de a se sustrage nu ajunge; asemenea lui Prometeu, eul infinit, negativ, se simte ţintuit de această robie. E vorba aici, aşadar, de un eu pasiv. Cum se manifestă acum când disperarea înseamnă a voi să fie cu disperare el însuşi?

Priviţi: mai sus a fost reprezentată această formă de disperare: a dispera pentru ce e pământean sau pentru ceva pământean în sensul de a dispera în intimitate, iar apoi, şi în mod deschis, pentru etern, adică: a nu voi să se lase consolat sau vindecat de etern, a da pământeanului atâta valoare încât eternul să nu poată construi nici o consolare. Însă este totuşi o formă de disperare a nu voi să speri în posibilitatea că o catastrofă pământeană, o cruce

temporală, să fie în întregime falsă. Şi asta este ceea ce disperatul, care cu disperare vrea să fie el însuşi, nu vrea.

Când şi-a dat seama că acel ghimpe din carne (fie că este vorba de un fapt real, fie că pasiunea i-a apărut astfel) a pătruns atât de adânc încât el nu[17] poate face abstracţie de el pentru vecie. Se scandalizează de asta sau, spre a o spune mai direct, foloseşte orice prilej pentru a se scandaliza de întreaga existenţă; astfel, el vrea să fie el însuşi din dispreţ, nu vrea să fie el însuşi în dispreţul acelui rău fără acel ghimpe[18] (fapt care ar însemna a face abstracţie de el, dar asta nu poate, ori mai curând ar fi o mişcare spre resemnare), nu, el vrea, în dispreţul întregii existenţe, a fi el însuşi cu acel rău, a-l duce cu sine, înaintând mândru de tulburarea sa. Pentru a spera în posibilitatea unui ajutor, mai ales în virtutea gândului absurd că pentru Dumnezeu totul este cu putinţă? Nu, asta nu vrea. Iar să caute ajutor la altcineva ? Nu, nu vrea asta pentru tot aurul din lume: el, mai degrabă decât să ceară ajutor, ar prefera, dacă ar trebui să fie aşa, să fie el însuşi cu toate chinurile infernului.

Şi într-adevăr, nu este tocmai cu totul adevărat ceea ce se zice adesea „că evident cineva care suferă doreşte atâta să fie ajutat, de s-ar găsi cineva gata să-l ajute"; nu e de fapt aşa, chiar dacă situaţia contrară nu e la fel de disperată. Lucrul se întâmplă astfel: cineva care suferă are adesea un anumit mod ori diferite moduri în

---

[17]Se va vedea dealtfel (aşa voi face cunoscut) tocmai din acest punct de vedere că foarte adesea ceea ce în lume se înfrumuseţează sub numele de resemnare este o formă de disperare, adică aceea de a voi cu disperare să fie propriul lui abstract, de a voi să fie mulţumit cu disperarea de etern pentru a putea sfida ori ignora chinul, îndurarea în pământean şi vremelnic. Dialectica resemnării este într-adevăr aceasta: a voi să fie eul etern şi privitor la un defect determinat de care eul suferă, a nu voi să fie el însuşi, consolându-se cu gândul că asta trebuie să fie în veşnicie şi crezându-se de aceea autorizat să nu-l accepte în temporalitate; eul, deşi suferind de asta, nu vrea să admită că face parte din sine, adică nu vrea, crezând, umilindu-se sub acest defect. Resemnarea considerată ca disperare este astfel esenţial diferită de cealaltă: a nu voi cu disperare să fie el însuşi, fiindcă ea vrea cu disperare să fie ea însăşi, făcând abstracţie de un amănunt, cu privire la care cu disperare nu vrea să fie ea însăşi.

[18]Termenul, celebru în limbajul kierkegaardian, poate fi reprezentat şi ca "aşchie", sau ca "spin", definind, de fapt, durerea ascuţită şi persistentă prezentă în trupul omenesc , dar şi în sufletul omenesc, cauzată de condiţia de angoasă, de disperare etc, aşadar într-o ordine spirituală, n.tr.

care ar dori să fie ajutat. Dacă este ajutat astfel, atunci vrea să fie ajutat cu plăcere. Dar atunci când, într-un sens mai adânc, trebuie ajutat serios, îndeosebi de unul mai de sus ori de foarte de sus; atunci când trebuie să se umilească pentru a accepta ajutorul în orice fel, fără condiții, şi să devină aproape un nimic în mâinile Salvatorului pentru care totul este cu putință, ori atunci când trebuie să se plece în fața altui om, trebuie să renunțe să fie el însuşi întrucât cere ajutor: ah, există cu siguranță multe îndurări, chiar lungi şi chinuitoare, în care totuşi eul nu se îndurerează atâta încât să ceară ajutor şi care de aceea preferă să suporte ca să poată continua să fie el însuşi.

Însă cu cât mai multă conştiință se află într-un astfel de individ suferind, cu tot mai multă disperare se ridică la putere spre a deveni demonic. Originea demonicului înseamnă deseori aceasta: un eu care vrea cu disperare să fie sine însuşi se îndurerează de acest sine, de acel alt defect chinuitor care de-acum nu se mai poate îndepărta ori separa de eul său concret. Tocmai asupra acestei tulburări îşi concentrează el întreaga sa pasiune, încât până la urmă devine o frenezie demonică. Acum, dacă Dumnezeu în cer şi toți îngerii s-ar oferi să-l scoată din chinul său, nu, acum el nu mai vrea, acum e prea târziu; altădată ar fi dat totul cu plăcere spre a fi eliberat de acea tulburare, dar l-au făcut să aştepte, iar acum vremea s-a dus; acum vrea să se înfurie împotriva a tot, vrea să fie cel care e maltratat de întreaga lume, de existență; acum esențial pentru el este de a se asigura că are la îndemână propria tulburare, esențial este ca nimeni să nu i-o ia: fiindcă altfel nu poate demonstra şi nici să se convingă pe sine însuşi că a avut dreptate. Până la urmă asta devine o atare fixație încât el, dintr-un motiv cu totul aparte, se teme de eternitate; se teme, adică, că ea l-ar putea lipsi de privilegiul său infinit, înțeles în sens demonic, față de ceilalți oameni, de dreptul său demonic de a fi ceea ce este. Vrea să fie el însuşi; a început prin a face abstracție infinită de sine, iar acum a devenit atât de concret încât ar fi imposibil să devină etern în acest sens, şi totuşi el vrea cu disperare să fie el însuşi. Ah, ce nebunie demonică, el se agită mai ales din cauza gândului că eternității i-ar putea trece prin minte să-l elibereze de mizeria sa.

Acest fel de disperare se vede rar în lume; atari forme se găsesc cu adevărat numai la poeți, adică la adevărații poeți, care conferă mereu creațiilor lor idealitate „demonică“, dacă se înțelege

acest cuvânt în sensul grecesc original. Totuşi, o atare disperare se întâlneşte şi în realitate. Care este atunci exterioritatea corespunzătoare? Nu există nici una care să-i „corespundă", întrucât o exterioritate corespondentă, corespondentă taciturnităţii, e o contradicţie prin ea însăşi; fiindcă, dacă ar corespunde, s-ar revela. Aici exterioritatea e cu totul indiferentă, aici unde taciturnitatea sau, cum s-ar mai putea numi, o interioritate nebunească, este ceea ce în mod prevalent trebuie să ia în consideraţie. Formele cele mai joase ale disperării, în care, de fapt, nu există nici o interioritate şi în orice caz nu există nimic de zis de asta, aceste forme foarte joase trebuie să le reprezentăm descriindu-le sau vorbind despre înfăţişarea unui atare individ disperat. Dar cu cât mai spirituală se face disperarea, cu cât interioritatea devine o lume în sine, închisă în ea însăşi, cu atât mai indiferentă este înfăţişarea exterioară sub care se ascunde disperarea. Iar disperarea însăşi, cu cât se face mai spirituală, cu atât se îngrijeşte, cu siguranţă demonică, să ţină închisă disperarea înlăuntru, şi mai oarbă, de aceea, în a neutraliza exteriorul, de a-l face mai mult decât poate insignifiant şi lipsit de interes. Aşa cum în basme spiriduşul dispare printr-o crăpătură pe care nimeni n-o poate vedea, la fel disperarea, cu cât e mai spirituală, cu atât se chinuie mai mult să se înconjoare cu o înfăţişare exterioară sub care în mod normal nu i-ar trece nimănui prin minte de a o căuta. Acest mod de a se ascunde este tocmai ceva spiritual, este unul dintre mijloacele spre a-şi asigura, aproape în spatele realităţii, un ţarc închis, o lume exclusiv pentru sine însuşi, o lume în care eul disperat, fără odihnă şi în chinuri de Tantal, îşi face de lucru spre a a voi să fie el însuşi.

Am început de la forma cea mai joasă de disperare (α, 1): a nu voi cu disperare să fie el însuşi. Disperarea demonică este, ridicată la puterea cea mai înaltă, disperare care cu disperare vrea să fie ea însăşi. Această disperare nu vrea nici să fie ea însăşi printr-o infatuare stoică şi printr-o divinizare a ei înseşi, nu în această formă care, deşi fiind mincinoasă, reprezintă într-un anumit sens propria perfecţiune; nu, vrea să fie ea însăşi din ură faţă de existenţă, să fie ea însăşi în materia sa; vrea să fie ea însăşi nu din obstinaţie, ori în mod obstinat, ci cu obstinaţie; nu vrea, în obstinaţie, să-şi desprindă propriul eu de puterea care l-a pus, ci vrea, prin obstinaţie, să se impună ei cu putere, vrea din răutate să se sustragă ei: se înţelege, o obiecţie răutăcioasă trebuie mai ales să fie atentă de a se sustrage de

cea contra cui s-a îndreptat. Ea crede, revoltându-se împotriva existenţei, de a fi obţinut o dovadă că existenţa nu este bună. Individul disperat crede că este el însuşi această dovadă, şi e ceea ce el vrea să fie; vrea să fie el însuşi, el însuşi în tulburarea sa, spre a putea, cu această tulburare, protesta împotriva întregii existenţe. În timp ce cel care disperă din slăbiciune nu vrea să ştie nimic de confortul pe care eternitatea îl poate avea pentru el. Şi un individ disperat în această manieră diferită nu vrea să ştie de asta, dar dintr-un alt motiv: tocmai acest confort ar fi cel care l-ar nimici - ca obiecţie împotriva întregii existenţe. E ca şi cum, spre a ilustra cu o imagine, unui scriitor i-ar fi scăpat o eroare, dar într-un sens foarte înalt, un element esenţial pentru întreaga reprezentare - e ca şi cum această eroare s-ar răzvrăti împotriva autorului şi din ură pentru el l-ar împiedica s-o rectifice, spunându-i, cu obstinaţie nebunească: nu, nu vreau să fiu ştearsă, vreau să rămân, ca mărturie împotriva ta, ca mărturie că tu eşti un scriitor mediocru.

PARTEA A DOUA

DISPERAREA

A. *DISPERAREA ESTE PĂCATUL*

Păcatul înseamnă: în fața lui Dumnezeu sau având idee de Dumnezeu, a nu voi cu disperare să fii tu însuți, sau a voi cu disperare să fii tu însuți. Păcatul este astfel slăbiciunea ridicată la putere sau obstinația ridicată la putere; păcatul este potențarea disperării. Ceea ce este de importanță esențială constă în cuvintele: în fața lui Dumnezeu sau în faptul că este prezentă ideea de Dumnezeu; ceea ce în mod dialectic, etic, religios face din păcat, cum ar spune juriştii, disperarea „calificată", este ideea de Dumnezeu.

Chiar dacă în această parte, cel puțin acum, sub A, nu există nici spațiul, nici locul potrivit pentru o descriere psihologică, trebuie totuşi atras atenția asupra a ceea ce (asemenea sferei celei mai dialectice dintre granițele disperării şi ale păcatului) s-ar putea numi o existență de poet orientată către religie, existență care ar avea ceva în comun cu disperarea resemnării, numai că în ea este prezentă ideea de Dumnezeu. O astfel de existență de poet, aşa cum se vede din unirea şi din poziția categoriilor, va fi existență de poet în sensul cel mai impunător. Din punct de vedere creştin, orice existență de poet, cu toată frumusețea sa estetică, este păcat; păcatul de a zămisli poezii în loc de a ființa, de a se pune în relație cu binele şi cu adevărul prin fantezie în loc de a fi binele şi răul, adică de a tinde în mod existențial să fie acestea. Existența de poet de care vorbim aici e diferită de disperare prin faptul că are în sine ideea de Dumnezeu, pentru faptul că se află în fața lui Dumnezeu, dar este foarte dialectică, iar în confuzia sa impenetrabilă şi dialectică nu se distinge până la ce punct este vag conştientă de a fi păcat. Un astfel de poet poate avea un profund elan religios şi a primit ideea de Dumnezeu în disperarea sa. El mai ales îl iubeşte pe Dumnezeu, pe Dumnezeu care îi este unic confort în tulburarea sa tainică; şi totuşi iubeşte tulburarea şi nu vrea să se lipsească de ea. El vrea astfel cu plăcere să fie el însuşi în fața lui Dumnezeu, dar nu până la acel punct determinat în care eul suferă: aici el cu disperare nu vrea să fie el însuşi; sperând că eternitatea i-ar fi luată, aici, în vremelnicie, oricât ar suferi de ea, nu

se poate decide să accepte, decide să se umilească, luând drumul credinţei, sub acest defect. Şi totuşi, continuă să rămână în relaţie cu Dumnezeu, fapt care este unica sa fericire; ar fi pentru el cea mai mare oroare să trebuiască să se lipsească de Dumnezeu, „ ar fi lucru de produs disperare"; şi totuşi îşi îngăduie să transfigureze pe Dumnezeu în poezia sa puţin diferit de ceea ce Dumnezeu este - puţin ca pe un tată iubitor, foarte condescedent faţă de unica dorinţă a copilului. Ca unul care a devenit poet fiindcă a fost nefericit în iubire, exaltă fericirea suavă a iubirii: astfel, el devine poet al religiozităţii. Astfel a fost nefericit în religiozitate. El a fost nefericit în religiozitate: acum înţelege în mod vag că ceea ce se pretinde de la el este să se lepede de acea tulburare, adică să se umilească, crezând, sub ea, acceptând-o ca pe ceva care face parte din eul său, dar pe care vrea s-o ţină în afara sa şi tocmai de-asta o păstrează, oricât ar crede (ceea ce, ca orice cuvânt al unui disperat, este exact pe dos,deci trebuie să fie înţeles în sens invers) că a se lepăda de tulburarea sa ar însemna să se separe de ea pe cât e posibil unui om. Însă acceptând-o cu credinţă, asta nu se poate, adică, în ultimă analiză, nu vrea, ori mai curând: aici eul său sfârşeşte în obscuritate. Însă la fel cu descrierea pe care acel poet o face iubirii, tot aşa şi descrierea religiozității făcută de acest poet are o fascinație, pe care n-o are niciodată cea a unui soț sau a unui reverend. Nici fals nu este ceea ce el spune, în nici un fel; această reprezentare a sa este tocmai eul său cel mai bun, cel mai fericit. El este, în relația sa cu religia, un îndrăgostit nefericit, adică, nu este, în sensul strict, un credincios; el a atins numai întâiul grad al credinței, disperarea şi prin ea o dorință arzătoare a religiei. Problema sa în fapt este aceasta: a avut el vocație, iar ghimpele în carne înseamnă că el trebuie să fie un instrument spre a desăvârşi extraordinarul? Sau ghimpele în carne este acel ceva sub care trebuie să se umilească spre a atinge umanitatea obişnuită? Dar ajunge: eu trebuie totuşi să spun cu accentul adevărului: cui îi vorbesc? De aceste cercetări psihologice ridicate la o putere nesfârşită cine se îngrijeşte? Figurinele de la Nürberg pe care le pictează pastorul pot fi înțelese mai bine; întrucât se aseamănă în mod precis cu toți atâția oameni de calibru obişnuit şi care, înțeleşi în mod spiritual, nu se aseamănă cu nimic.

1. *Gradațiile în conştiința propriului eu (determinare: în fața lui Dumnezeu)*

În partea precedentă a fost continuu demonstrată o gradare în conştiința propriului eu; primul grad era ignoranța de a avea un sine etern (C, B, a), al doilea conştiința de a avea un sine în care există ceva etern (C, B, a), iar în acest grad (α, 1, 2; β) au fost demonstrate alte câteva gradații. Acestei întregi aprecieri trebuie să i se dea, răsucind-o pe dos în mod dialectic, o nouă înfățişare. Problema este aceasta: gradarea în conştiința propriului eu, de care ne-am ocupat până acum, se desfăşoară în cadrul determinării eului uman sau a eului a cărei măsură este omul. Dar o nouă calitate şi calificare cucereşte acest eu fiind eu în fața lui Dumnezeu. Şi încă ce realitate infinită cucereşte eul dându-şi seama că există în fața lui Dumnezeu, devenind un eu uman, a cărui măsură este Dumnezeu! Un văcar care (dacă asta este posibil) este un eu în fața vacilor, el este un eu foarte jos; un suveran care este un eu în fața supuşilor, la fel; şi, de fapt, nici unul dintre cei doi nu este un eu - şi într-unul şi în celălalt caz, lipseşte măsura. Copilul care până acum a avut numai măsura părinților, devine un eu atunci când, ca om matur, primeşte drept măsură statul vertical; dar ce accent infinit cade asupra eului în momentul în care primeşte măsura Dumnezeu! Pentru a găsi măsura pentru eu, trebuie întrebat ce anume ar fi acel ceva în fața căruia este eu; iar aceasta este, pe de altă parte, definiția „măsurii". Aşa cum pot fi adiționate numai calități omogene, la fel orice lucru este în mod calitativ acel ceva cu care e măsurat; iar ceea ce, calitativ, este măsura sa, în mod etic este ținta sa; viceversa, măsura şi ținta sunt calitativ ceea un lucru este. Nu sunt luate în calcul aici relațiile din lumea libertății unde totuşi cineva, nefiind calitativ ținta şi măsura sa, trebuie să fie vinovat el însuşi de această descalificare, astfel încât țintă şi măsură rămân totuşi ele însele - judecând pe el şi revelând ce anume ar fi ceea ce nu este, adică ținta şi măsura sa.

Era o gândire foarte justă aceea la care recurgea deseori dogmatica cea mai veche; în timp ce cea modernă se împiedica adesea aici, fiindcă îi lipsea înțelegerea şi simțul spre a o surprinde; era o gândire foarte justă, chiar dacă uneori se ajungea la o aplicație greşită : anume că păcatul devenea aşa de oribil pentru faptul că era în fața lui Dumnezeu. În felul acesta, se demonstra eternitatea

chinurilor infernale. Mai târziu am devenit mai înțelepți şi se spunea: păcat înseamnă păcat; păcatul nu este mai grav fiindcă este împotriva lui Dumnezeu ori în fața lui Dumnezeu. Ciudat! Şi juriştii vorbesc despre delicte calificate; şi ei fac distincţia dacă un delict a fost comis împotriva unui funcţionar public sau a unui om privat, aşa cum fac diferenţa între pedeapsa pentru un paricid şi o crimă obişnuită.

Nu, dogmatica veche avea dreptate reţinând că păcatul, pentru a fi împotriva lui Dumnezeu, se ridică la o putere infinită. Eroarea stă în modul de a considera pe Dumnezeu ca pe ceva exterior şi de a presupune, cum părea, că s-ar fi păcătuit împotriva lui Dumnezeu numai uneori. Însă Dumnezeu nu este ceva exterior ca un comisar de siguranţă publică. Ceea ce trebuie ştiut este că eul, deşi având ideea de Dumnezeu, nu vrea aşa cum el vrea; este, prin urmare, nesupus. Nici nu e adevărat că numai uneori s-ar păcătui în faţa lui Dumnezeu; fiindcă orice păcat este în faţa lui Dumnezeu ori mai curând motivul pentru care orice vinovăţie umană devine păcat este că vinovatul avea conştiinţa că există în fața lui Dumnezeu.

Disperarea se ridică la putere potrivit cu conştiinţa propriului eu, dar eul se ridică la putere proporțional cu măsura adecvată la eu şi la o putere infinită dacă măsura este Dumnezeu. Cu cât mai completă ideea de Dumnezeu, cu atât mai complet eul; cu cât mai complet eul, cu atât mai cumpletă ideea de Dumnezeu. Numai când eul, acest individual eu determinat, îşi dă seama că există în fața lui Dumnezeu, numai atunci eul este infinit; şi acesta păcătuieşte în fața lui Dumnezeu, de aceea egoismul păgânismului, în ciuda a tot ceea ce poate spune de asta, e mult mai puțin calificat decât cel al creştinătății, pe cât se găseşte egoism şi aici; fiindcă păgânul nu avea eul său în fața lui Dumnezeu. Păgânul şi omul natural au ca măsură eul în mod evident uman. De aceea, dintr-un punct de vedere mai înalt, se poate vedea cu îndreptățire zăcând păgânismul în păcat; dar, de fapt păcatul păgânismului era ignoranța disperată privitoare la Dumnezeu, ignoranța de a exista în fața lui Dumnezeu; păcatul său înseamnă „a fi în lume fără Dumnezeu"[19]. E adevărat de aceea, pe de altă parte, că păgânismul nu păcătuia în sensul cel mai strict, fiindcă nu păcătuia în fața lui Dumnezeu, şi orice păcat este în fața lui Dumnezeu. Mai mult, este sigur, într-un anumit sens, că de multe ori

---

[19][Pavel, ***Scrisori către efezini,*** 2, 12]

un păgân a reuşit să treacă, pe negândite, prin lume, tocmai fiindcă îl salva uşurinţa conştiinţei sale pelagiene, dar atunci păcatul său este un altul, acel pelagianism uşor. Pe de altă parte, însă, este sigur că de multe ori un om a căzut în păcat fiindcă întreagă acea concepţie creştină a vieţii era pentru el foarte serioasă, mai ales în prima perioadă a vieţii sale, dar, în alt sens, această idee mai profundă a păcatului îi este de ajutor.

Păcatul înseamnă: cu disperare a nu voi să fii tu însuţi în faţa lui Dumnezeu sau cu disperare a voi să fii tu însuţi în faţa lui Dumnezeu. Dar această definiţie, chiar dacă se admite că sub alte aspecte ar avea avantajele sale (între care cel mai important este de a fi unica care să corespundă Scripturii; fiindcă Scriptura defineşte mereu păcatul ca nesupunere), această definiţie nu este prea spirituală? La o asemenea întrebare trebuie să se răspundă în primul rând: o definiţie a păcatului nu poate niciodată să fie foarte spirituală (cel puţin ca să nu devină atât de spirituală încât să abolească păcatul); fiindcă păcatul este tocmai o determinare a spiritului. În al doilea rând: de ce ar trebui să fie foarte spirituală? Poate fiindcă nu vorbeşte de crimă, de furt, de lascivitate şi aşa mai departe? Dar e adevărat că nu vorbeşte de acestea? Nu se manifestă nici măcar în aceste lucruri o independenţă în faţa lui Dumnezeu, o nesupunere care sfidează ordinile sale? Dacă totuşi, vorbind despre păcat, se ţine seama numai de atari păcate, se uită uşor că privitor la toate acestea, omeneşte vorbind, un om poate fi până la un anumit punct ireproşabil şi în ciuda întregii sale vieţi poate fi păcat, un păcat de acest gen foarte cunoscut: „viciile strălucitoare“[20], independenţa care, lipsită spirit ori neruşinată, înseamnă a voi să fii inconştient de asta: în ce sens infinit mai profund un eu uman este obligat la supunere faţă de Dumnezeu cu privire la toate gândurile şi dorinţele sale cele mai tainice, cu privire la sensibilitatea în a capta şi cu privire la dispoziţia în a urma cel mai uşor semn al lui Dumnezeu care să indice care ar fi voinţa sa în legătură cu acest eu. Păcatele cărnii sunt o revoltă a eului decăzut; dar de câte ori e izgonit un diavol cu ajutorul diavolului, iar după aceea e mai rău decât înainte? De fapt, aşa merg lucrurile în lume: mai întâi un om păcătuieşte din slăbiciune şi fragilitate; iar apoi - apoi poate învaţă să se refugieze la Dumnezeu şi îl ajută să

[20][Sf. Augustin, ***De Civitate Dei,*** XIX, 25]

găsească credința care îl salvează de orice păcat; însă de acest caz nu vom vorbi aici - apoi el disperă din cauza slăbiciunii sale şi sfârşeşte ori prin a deveni un fariseu care cu disperare soseşte la o anumită probitate legală, ori prin a cădea disperat din nou în păcat.

De aceea, definiţia cuprinde cu siguranţă orice formă de gândit şi orice formă reală a păcatului, punând pe drept în evidenţă punctul decisiv că păcatul e disperare (fiindcă păcatul nu este desfrânarea cărnii sau a sângelui, ci consensul pe care îl dă acestora spiritul) şi că păcatul are loc în fața lui Dumnezeu. Cum definiţia este o formă algebrică, în această mică scriere ar fi nepotrivit şi în plus o tentativă destinată să eşueze dacă aş fi vrut să încep să descriu păcatele individuale. Esenţialul este aici ca definiţia să cuprindă, asemenea unei plase, toate formele. Şi asta o face, fapt care se poate vedea şi când se aduce dovada prin a -i opune contrariul său, definiţia potrivit căreia eu, în această scriere, îmi conduc barca mea ca la lumina unui far sigur. Credința înseamnă: că eul, fiind sine însuşi şi voind să fie sine însuşi, se întemeiază în mod transparent în Dumnezeu.

Dar foarte adesea a scăpat oamenilor faptul că opusul păcatului nu este de fapt virtutea. Aceasta ar fi o opinie în mare parte păgână care s-ar mulțumi cu o măsură evident umană şi care chiar nu ştie ce este păcatul, nu ştie că orice păcat are loc în fața lui Dumnezeu. Nu, *contrariul păcatului este credința*, cum se spune în ***Epistola către Romani***, 14, 23: *„Tot ceea ce nu este credință este păcat*“. Aceasta este una dintre determinările cele mai decisive pentru întregul creştinism: că opusul păcatului nu este virtutea, ci credința.

Completare

Că definiția păcatului ar avea în sine posibilitatea scandalului; o observație generală asupra scandalului. Contrastul păcat-credință este contrastul creştin care transformă în sens creştin toate determinările de concepte etice, dându-le noi dimensiuni. La baza contrastului stă decisivul principiu creştin: „în fața lui Dumnezeu“, principiu care, la rândul său, implică criteriul decisiv al religiei creştine: absurdul, paradoxul, posibilitatea scandalului. Iar faptul că acesta se verifică în orice determinare a gândirii creştine

este de extremă importanţă, fiindcă scandalul este arma creştinismului împotriva oricărei speculaţii. Unde se găseşte aici posibilitatea scandalului? În asta constă, că omul trebuie să dispună de realitatea de a exista ca om individual în faţa lui Dumnezeu şi, pe de altă parte, să aibă drept consecinţă faptul că păcatul omului trebuie să-l intereseze pe Dumnezeu. Această idee a omului individual în faţa lui Dumnezeu nu intră niciodată în mintea speculaţiei, care nu poate decât să universalizeze în mod fantastic oamenii individuali în gen. Aşa s-a întâmplat că un creştinism rău-credincios descoperind că păcatul era păcat în faţa lui Dumnezeu sau nu, nu făcea diferenţă între acestea. Asta înseamnă că se voia îndepărtată ca mijloc determinarea „în faţa lui Dumnezeu"; şi în acest scop s-a inventat o înţelepciune superioară, care, totuşi, lucru foarte ciudat, nu era nici mai mult, nici mai puţin, ca de obicei înţelepciunea superioară, decât vechiul păgânism.

S-a spus de atâtea ori că oamenii se scandalizează din cauza creştinismului, fiindcă este atât de gol şi de obscur, se scandalizează de el fiindcă e aşa de sever şi aşa mai departe; trebuie totuşi odată pentru totdeauna limpezit faptul că adevăratul motiv pentru care omul se scandalizează de creştinism este că acesta e foarte înalt, că măsura sa nu e măsura omului, că vrea să facă din om ceva atât de extraordinar încât să nu poată fi acceptat de mintea omenească. Aceasta va fi clarificat totuşi printr-o foarte simplă explicaţie psihologică a scandalului, prin care se va demonstra în acelaşi timp prin ce tâmpenie imensă s-a căutat să se apere creştinismul înlăturând scandalul; cum s-a neglijat în mod prostesc şi neruşinat învăţătura lui Christos însuşi, care deseori şi cu atâta grijă atrage atenţie asupra scandalului, indică adică el însuşi ce este şi ce nu-i este acestuia propriu ca posibilitate; fiindcă dacă n-ar fi fost asta, dacă n-ar fi existat un element etern esenţial al creştinismului, ar fi fost un nou sens uman ca Christos, în loc să-l înlăture, să atragă atenţia cu grijă asupra lui.

Dacă mi-aş imagina un biet pălmaş şi pe împăratul cel mai puternic care a trăit vreodată; iar acestui împărat foarte puternic i-ar fi venit pe neaşteptate în minte să-l cheme la el pe pălmaş, care n-ar fi visat niciodată şi „ la a cărui inimă n-a ajuns niciodată" faptul că împăratul ştia de existenţa lui şi care s-ar fi considerat nespus de fericit numai pentru faptul de a fi avut o singură dată permisiunea să-l

vadă pe împărat, evenimentul cel mai important din viața sa, încât să povestească fiilor şi fiilor fiilor săi; dacă deci împăratul ar trimite să-l cheme şi i-ar aduce la cunoştință că îl vrea drept ginere: ce s-ar întâmpla? Pălmaşul, omeneşte vorbind, ar rămâne un pic foarte încurcat, confuz şi tulburat, i s-ar părea omeneşte un lucru extrem de ciudat şi nebunesc - şi chiar acesta este ceea ce caracterizează modul său omenesc de a vedea - de care n-ar îndrăzni cu nici un preț să vorbească unui alt om, fiindcă el însuşi, în sufletul său simplu, a ajuns deja la explicația că foarte curând oamenii care locuisc în jurul său vor cleveti: că împăratul vrea să-şi bată joc de el, astfel încât pălmaşul ar deveni batjocura întregului oraş, portretul lui ar apărea în jurnale, povestea căsătoriei sale cu fiica împăratului ar fi comercializată de către cantorii de târg. Însă această propunere de a deveni ginerele împăratului ar trebui foarte curând să se transforme într-o realitate exterioară, astfel încât pălmaşul să poată accepta în mod empiric dacă împăratul i-o spusese serios sau voise doar să-şi bată joc de acel biet om, făcându-l nefericit pentru toată viața ori determinându-l să ajungă la balamuc; fiindcă aici e vorba de acel ***quid nimis*** care, printr-o uşurință foarte mare, se poate răsturna prin a trece în contrariul său. O mică favoare ar fi un lucru pe care pălmaşul să poată să-l înțeleagă, şi care să fie înțeles şi în orăşelul său, de către prea respectatul cult public, de toate bătrânele bârfitoare, de către cei 50.000 de oameni care locuiesc în acel orăşel, care desigur, în ce priveşte numărul locuitorilor, este până la urmă un oraş foarte mare, dar în ce priveşte înțelegerea şi simțul pentru extraordinar pe care-l are este un oraş foarte mic: dar asta, faptul de a deveni ginere, nu, asta e prea mult. Iar acum să zicem că n-ar fi o realitate exterioară de care se vorbeşte, ci o realitate interioară, astfel încât n-ar fi o problemă faptul de a-i procura pălmaşului certitudinea, ci credința însăşi ar fi unicul fapt şi totul ar depinde, deci, de credință, de curajul umil de a crede în asta (fiindcă un curaj neruşinat nu poate conduce la ***credință***), câți pălmaşi ar avea acest curaj? Iar cine nu l-ar avea, s-ar scandaliza: extraordinarul le-ar suna ca o deriziune. Atunci poate ar mărturisi cu sinceritate şi în mod deschis: asta e foarte greu pentru mine, nu-l pot înțelege; spre a spune pe şleau, pentru mine este o nebunie.

Iar acum, creştinismul! Creştinismul propăvăduieşte că acest om individual şi astfel orice om individual, oricare ar fi condiția sa -

bărbat, femeie, servitoare, ministru, negustor, student etc. -, că acest om individual există în fața lui Dumnezeu, acest om individual care poate ar fi mândru de a fi vorbit o singură dată în viața lui cu regele, acest om care se laudă atâta că trăieşte în relații familiare cu unul ori cu altul, acest om există în fața lui Dumnezeu, poate vorbi cu Dumnezeu în orice clipă, sigur de a fi ascultat, pe scurt, acest om este invitat să trăiască în relațiile cele mai familiare cu Dumnezeu! Mai mult, din dragoste față de acest om, şi numai de acest om, Dumnezeu vine în lume, se naşte, suferă, moare: iar acest Dumnezeu îndurerat îl roagă şi îl imploră pe om să accepte ajutorul care i se oferă! În realitate, dacă există ceva din cauza căruia să-ți pierzi capul, acesta este cu siguranță! Oricine n-are destul curaj umil pentru a îndrăzni să creadă în asta, se va scandaliza. Însă de ce se va scandaliza? Fiindcă asta este pentru el prea greu, fiindcă n-o poate înțelege, nu-şi poate găsi dezinvoltura în fața acesteia; şi fiindcă trebuie să-l vadă înlocuit, redus la nimic, la o glumă, la un non-sens; de fapt, asta e ceva care ar trebui să-l sufoce.

Atunci, ce este scandalul? Scandalul este admirație nefericită; şi, de aceea, un fel de invidie, dar o invidie care se întoarce împotriva omului însuşi, într-un sens foarte strict: este forma cea mai rea de invidie împotriva lui însuşi. Meschinăria inimii omului natural nu poate să nu invidieze la această formă însăşi extraordinarul pe care Dumnezeu a vrut să i-l concеadă; de aceea se scandalizează.

Deci, gradul de scandalizare depinde de pasiunea pe care un om o pune în admirația sa. Oameni cu un temperament mai prozaic, fără fantezie şi pasiune, care de aceea nu au nici măcar aptitudinea de a admira, se scandalizează poate şi ei, dar se mărginesc să spună: asta n-o pot spune, n-o bag în seamă. Aceştia sunt scepticii. Dar cu cât mai multă pasiune şi fantezie are un om, cu cât este mai aproape şi într-un anumit sens (adică în acela al posibilității), este de a deveni credincios - a se umili adulând, sub semnul extraordinarului - cu atât mai pasionant este scandalul, care până la urmă nu se poate mulțumi cu mai puțin decât cu faptul de a vedea extraordinarul extirpat, anulat, călcat în noroi.

Dacă dorim să învățăm să înțelegem scandalul, atunci să studiem invidia umană, studiu pe care eu îl încredințez ca pe o sarcină specială şi cred de a fi săpat până în adânc . Invidia este admirație ascunsă. Un om care admiră şi simte că nu poate să

găsească fericirea abandonându-se pe sine însuşi alege să invidieze ceea ce admiră. Atunci începe să vorbească într-un alt limbaj; se zice că ceea ce admiră de fapt nu este nimic, e ceva prostesc, banal, ciudat şi exaltat. Admiraţie înseamnă fericită renunţare la sine însuşi, invidie - nefericită admiraţie de sine însuşi.

Acelaşi lucru e valabil şi pentru scandal; fiindcă ceea ce este în relaţie între om şi om este admiraţie-invidie, în relaţia dintre Dumnezeu şi om este adoraţie-scandal. ***Summa summarum*** al oricărei înţelepciuni umane este acea regulă „aurea“[21] (sau poate mai degrabă liniştită) ***ne quid nimis***: prea puţin e o întreagă risipă. Această regulă circulă printre oameni ca o înaltă înţelepciune, plină de admiraţie; preţul său de schimb nu oscilează niciodată, toată umanitatea îi garantează valoarea. Dacă vreodată trăieşte printre ei un geniu care o depăşeşte puţin, este declarat nebun de către înţelepţi. Însă creştinismul face un pas uriaş dincolo de acel ***ne quid nimis***, lansându-se în absurd: aici începe creştinismul şi scandalul.

Atunci se vede cât e de extraordinară (fiindcă ne rămâne ceva extraordinar) tâmpenia de a voi să aperi creştinismul, cât e de săracă cunoaşterea sufletului omenesc care se revelează în această tentativă şi până la ce punct se face, fie şi inconştient, jocul scandalului, făcând din religia creştină ceva atât de meschin care ar trebui salvat printr-o apologie. De aceea, este chiar adevărat că acela care a descoperit întâia oară că trebuie să apere creştinismul în lumea creştină este ***de facto*** un al doilea Iuda; întrucât şi el trădează cu un sărut, numai că a sa este o trădare din tâmpenie. A apăra un lucru înseamnă mereu a-l discredita. Să presupunem că un om ar avea un magazin plin de aur şi că ar fi gata să dea din el săracilor câte un ducat pentru fiecare; dar că, în acelaşi timp, să fie destul de prost spre a începe această întreprindere a sa binefăcătoare printr-o apologie în care să demonstreze că ar putea să-şi ia această răspundere din câteva motive: nu va lipsi mult ca oamenii să se îndoiască asupra faptului că el ar întreprinde o acţiune de caritate. Iar acum să ne gândim la creştinism! Oh, desigur, cine îl apără nu a crezut niciodată în el. Dacă crede, entuziasmul credinţei este nu o apărare, ci mai curând este atacul, victoria: un credincios este un triumfător.

---

[21][Aluzie la ***aurea mediocritas*** a lui Horatiu, ***Carmi***, II, 10, 5.]

Aceasta este relaţia dintre creştinism şi scandal. Este foarte adevărat că posibilitatea scandalului este dată de definiţia creştină a păcatului, care este: în faţa lui Dumnezeu. Un păgân sau omul natural este absolut gata să admită că există păcatul, dar acest „în faţa lui Dumnezeu", prin care păcatul devine cu adevărat păcat, aceasta e prea mult pentru el. I se pare, chiar dacă într-un fel diferit de cel pe care l-am demonstrat aici, că s-ar da prea mare importanţă fiinţei umane; încă puţin şi el va fi gata să consimtă la asta, însă „prea multul strică".

2. ***Definiţia socratică a păcatului***

Păcatul este ignoranţă. Aceasta este, cum se ştie, definiţia socratică care, ca toate lucrurile lui Socrate, este totdeauna o instanţă demnă de a fi luată în consideraţie. Totuşi cu privire la această zisă a lui Socrate s-a întâmplat acelaşi lucru precum cu multe alte zise socratice: oamenii au învăţat să simtă impulsul de a trece peste ea. O masă nenumărată sunt cei care au simţit impulsul de a trece peste ignoranţa socratică - probabil fiindcă simţeau că era imposibil pentru ei să se oprească la ea; de fapt, câţi vor fi, în fiecare generaţie, cei care ar fi capabili să reziste doar o singură lună să exprime în mod existenţial o ignoranţă totală?!

De aceea, eu nu intenţionez de fapt să resping definiţia socratică sub motivarea că nu ne putem opri la ea; însă păstrând ***în minte*** punctul de vedere creştin, vreau să mă folosesc de ea spre a pune în evidenţă asta în toată rigoarea sa - tocmai fiindcă definiţia socratică este atât de genuin grecească; atunci, aici ca totdeauna, orice altă definiţie care n-ar fi în sensul cel mai strict riguros creştină, adică orice definiţie intemerdiară, se revelează în vacuitatea sa.

Atunci, inconvenientul definiţiei socratice este că lasă nedeterminat modul în care trebuie înţeleasă mai precis ignoranţa însăşi, originea sa etc. Asta înseamnă: admiţând că păcatul ar fi ignoranţă (ori poate mai degrabă, cum ar spune creştinismul, prostie), fapt care într-un anumit sens nu se poate nega, e vorba de o ignoranţă primitivă, adică despre starea unui om care n-a ştiut şi până acum n-a putut şti nimic despre adevăr, ori de o ignoranţă care s-a creat, de o ignoranţă posterioară? Dacă acesta este cazul, păcatul, de fapt, trebuie să fie căutat mai degrabă în acel altceva decât în ignoranţă.

trebuie căutat în activitatea omului de la care a rezultat obscurantismul cunoaşterii sale. Dar chiar presupunând aceasta, inconvenientul se prezintă din nou stăruitor şi foarte tenace, deoarece rămâne nerezolvată chestiunea dacă omul, în momentul în care începe să se întunece cunoaşterea sa, îşi dădea în mod clar seama de acest lucru. Iar dacă nu-şi dădea în mod clar seama, cunoaşterea era deja puțin întunecată mai înainte să fi început să lucreze la asta, iar chestiunea revine încă o dată. Dacă, în schimb, se presupune că el, când a început să se întunece cunoaşterea sa, îşi dădea în mod clar seama de asta, atunci păcatul (fiind totuşi, ca rezultat, ignoranță) nu sta în cunoaştere, ci în voință, iar chestiunea care se iveşte acum este care ar fi relația dintre cunoaştere şi voință. De toate astea (şi aici s-ar putea continua întrebările câteva zile la rând), definiția socratică nu se ocupă. Socrate a fost desigur un etic (întemeietorul eticii, titlu pe care antichitatea i-l revendică în mod absolut), primul, cum el este mereu, primul în neamul său; dar el începe cu ignoranța. Din punct de vedere intelectual, ignoranță înseamnă, pentru cel care ținteşte la asta, faptul de a nu şti nimic; din punct de vedere etic, se înțelege prin ignoranță cu totul altceva şi începe apoi de acolo. Totuşi, aşa cum e firesc, Socrate nu este un gânditor esențial religios, şi e mai puțin încă, fapt care este esențial pentru creştinism, un dogmatic. De aceea, gândirea sa nu intră de fapt în toată acea cercetare cu care începe creştinismul, nu intră in acel ***prius*** în care păcatul se presupune pe el însuşi şi care este explicat de către gândirea creştină prin dogma păcatului originar, dogmă pe care noi totuşi, în această cercetare, o vom atinge numai ca limită.

De aceea, Socrate nu ajunge de fapt la determinarea păcatului, iar faptul e desigur un inconvenient când este vorba de a defini păcatul. Cum trebuie înțeleasă aceasta? Dacă păcatul este ignoranță, păcatul nu există cu adevărat; deoarece păcatul este tocmai conştiință. Dacă păcatul înseamnă a ignora ceea ce este drept şi a face deci ceea nu e drept, păcatul nu există. Dacă acesta e păcat, trebuie susținut, cum a făcut Socrate, că nu s-ar adeveri niciodată cazul ca cineva, cunoscând binele, să facă răul, ori chiar ştiind că acesta este rău, să facă acest rău. Prin urmare, dacă definiția socratică este justă, păcatul nu există de fapt. Dar vedeți, asta este, chiar asta este, din punct de vedere creştin, perfect în ordinea lucrurilor şi, într-un sens mai profund, perfect just şi, în interesul creştin, ***quod era***

demonstrandum. Conceptul prin care creştinismul se distinge în modul cel mai decisiv de păgânism este întocmai: păcatul, doctrina păcatului, şi de aceea creştinismul susţine cu perfectă logică faptul că nici păgânismul, nici omul natural nu ştiu ce anume este păcatul, mai mult, susţine că ne trebuie o revelaţie de la Dumnezeu spre a face manifest ce anume este păcatul. De fapt, nu este, aşa cum crede o apreciere superficială, că diferenţa calitativă între păgânism şi creştinism ar fi doctrina reconcilierii. Nu, distincţia începe într-un punct mult mai profund; cu păcatul, cu doctrina păcatului, aşa cum face apoi creştinismul. Ar fi fost o obiecţie foarte periculoasă împotriva creştinismului dacă păgânismul ar fi avut o definiţie a păcatului pe care creştinismul trebuia s-o recunoască drept justă.

Care este atunci determinarea care lipseşte lui Socrate spre a defini păcatul? Este aceasta: voința, obstinaţia. Intelectualitatea greacă era foarte fericită, foarte ingenuă, foarte estetică, foarte ironică, foarte spirituală, foarte păcătoasă spre a putea înţelege că un om conştient putea să neglijeze să facă binele, ori chiar conştient, cunoscând binele, să facă răul. Grecitatea stabileşte un imperativ categoric intelectual.

Adevărul care conține acest imperativ nu este în realitate neglijabil, dimpotrivă, trebuie inculcat în timpuri precum acestea care s-au pierdut în cunoştinţe foarte vaste, dar goale şi sterile, astfel încât acum, exact ca în vremea lui Socrate, doar că într-un grad mai mare, devine necesar ca oamenii să fie puțin socratic mai înfometați. E de râs şi de plâns, atât de acele asigurări că au fost înțelese şi că au fost prines ideile cele mai înalte, cât şi de acele virtuozități cu care mulți, într-un anume sens foarte exaltat, ştiu să le reprezinte ***in abstracto***; este de râs şi de plâns când se vede că toată acea ştiinţă şi înțelegere nu are nici o influență asupra vieţii oamenilor, că nu exprimă nici pe departe ceea ce ei au înțeles, ci dimpotrivă contrariul. În fața acestei disproporții pe cât de triste pe atât de ridicole ne vine să exclamăm fără să vrem: dar cum naiba se face că au înțeles? E chiar adevărat că au înțeles? Şi atunci, acel înțelept bătrân, ironic şi etic, răspunde: o, dragul meu, nu crede în asta niciodată; ei nu au înțeles, întrucât dacă ar fi înțeles cu adevărat, atunci viața lor ar exprima asta şi atunci ar face ceea ce au înțeles.

Prin urmare, a înțelege şi a înțelege sunt două lucruri diferite? Desigur, iar cine a înțeles asta - dar, atenție, nu în sensul

primului mod de a înțelege - este ***eo ipso*** inițiat în toate tainele ironiei. Chiar asta este contradicţia care interesează ironia. A înțelege ca fenomen comic că un om este realmente neştiutor de ceva este un gen foarte jos de comicitate, nedemn de ironie. Într-adevăr, nu există nimic profund comic de văzut în faptul că au trăit oameni care credeau că pământul s-ar opri - întrucât nu erau mai bine informați. Probabil vremea noastră va face o figură asemănătoare în fața unei epoci cu mai mari cunoştințe de fizică. Contradicția priveşte două epoci diferite; lipsind de aceea un punct de coincidenţă mai adânc, o atare contradicție nu este esenţială şi astfel nici esenţial comică. Însă ca un om să stea acolo pironit şi să spună ce anume este just - şi pe car astfel l-ar fi înțeles - şi pe urmă, când trebuie să acţioneze, să facă ceea ce nu e just - demonstrând ceea ce n-a înțeles - da, asta este în mod infinit comic. Este în mod infinit comic ca un om, emoționat până la lacrimi, cu fața scăldată nu doar de sudoare, dar şi de lacrimi, să poată să stea şi să citească ori să asculte o reprezentare de abnegație, de generozitate privind sacrificarea vieţii pentru adevăr -, iar apoi, o clipă după aceea, cu ochii încă înlăcrimați, să înceapă să lucreze cu toate forțele, cu sudoarea chipului său, după posibilitățile sale, spre a conduce falsul la victorie. Este infinit comic ca un orator, cu expresia adevărului în voce şi în mimică, profund emoționat şi mişcat, să reprezinte, într-o manieră răvăşitoare pentru auditoriu, adevărul, să înfrunte tot răul, toate forțele infernului printr-o atitudine atât de hotărâtă, o privire atât de semeață, un pas atât de sigur de trezit admirație - este infinit comic ca el, aproape în aceeaşi clipă, aproape încă îmbrăcat în armătura războiului, jalnic şi înfricoşat să fugă din fața celei mai mici adversități. Este infinit comic ca cineva să înțeleagă întregul adevăr, să înțeleagă cât de meschină şi josnică este lumea etc., pe care declară că ar fi înțeles-o şi pe urmă să nu recunoască că a înțeles-o; astfel încât în chiar aceeaşi clipă să meargă în tovărăşia aceleiaşi meschinării şi josnicii; se lasă onorat de ea şi o onorează, adică o recunoaşte. Ah, dacă e văzut cineva că dă asigurări că ar fi înțeles desăvârşit cum Christos mergea prin lume în straiele unui mărunt servitor, biet, dispreţuit, batjocorit, aşa cum spune Scriptura: lăsându-se scuipat - când văd pe acelaşi om refugiindu-se atât de grijuliu într-un loc unde se stă bine şi stabilindu-se acolo într-o poziție mai sigură, când îl văd aşa de neliniştit, ca şi când ar fi vorba de viață, să evite orice curent de aer contrar din dreapta ori din

stânga, aşa de fericit, aşa de prea fericit, aşa de extrem de bucuros - fiindcă nu i-ar lipsi nimic: atât de extrem de bucuros încât până la urmă îi mulţumeşte lui Dumnezeu pentru asta cu emoţie -, că este pe deplin onorat şi stimat de către toţi: atunci îmi zic mie însumi şi în sinea mea: „Socrate, Socrate, Socrate, e posibil ca acest om să fi înţeles atât cât zice că a înţeles?“ Astfel zic, dorind în acelaşi timp ca Socrate să fi avut dreptate. Fiindcă mi se pare într-adevăr că creştinismul ar fi foarte sever şi nu corespunde nici experienţei mele pretenţia de a-l considera pe un atare om drept un ipocrit. Pe tine, o, Socrate, te pot înţelege; tu îl faci să apară drept un mucalit, drept un fel de trăznit, faci din el un obiect de râs; tu n-ai nimic împotrivă, mai mult, aprobi dacă eu îl pregătesc şi îl prezint ca pe o figură comică, presupunând că îi fac bine.

Socrate, Socrate, Socrate! Trebuie invocat de trei ori numele tău şi n-ar fi prea mult dacă l-aş invoca de zece ori cu condiţia să ajute la ceva. Se crede că lumea ar avea nevoie de o republică, ori se crede de a avea nevoie de o nouă ordine socială sau de o nouă religie: dar nimeni nu se gândeşte că mai mult decât orice este un Socrate de care lumea noastră, rătăcită în masa de cunoştinţe, are nevoie. Însă trebuie înţeles că dacă cineva s-ar gândi la asta, atunci ar fi mai puţin nevoie de el şi cu atât mai puţin dacă s-ar gândi mai mulţi. Lucrul de care o eroare are mai multă nevoie este mereu ceva la care ne gândim mai puţin - e firesc, fiindcă altminteri n-ar fi o eroare.

Prin urmare, o corecţie ironico-etică e lucrul de care timpul nostru ar avea cea mai multă nevoie, este poate unicul lucru de care are nevoie - fiindcă reprezintă, evident, ceva la care ne gândim mai puţin; a devenit foarte necesar ca noi, în loc să-l depăşim pe Socrate, să ne mulţumim să ne întoarcem la acest principiu socratic: că a înţelege şi a înţelege sunt două lucruri - nu ca rezultat intelectual care la sfârşit îi duce pe oameni în mizeria cea mai adâncă, fiindcă anulează din nou diferenţa dintre a înţelege şi a înţelege ca directivă etică pentru viaţa de fiecare zi.

Definiţia socratică, deci, se ajută astfel! Dacă cineva nu face binele, nici nu l-a înţeles; înţelegerea sa este o iluzie; asigurarea sa că a înţeles arată că a greşit drumul; asigurarea sa repetată că a înţeles, ce naiba!, arată că el este imens de departe de adevăr, pe drumul cel mai întortocheat. Dar atunci, definiţia este justă! Dacă cineva face ceea ce este just, nu păcătuieşte cu siguranţă; iar dacă n-o face, nici

n-a înţeles; dacă ar fi înţeles, într-adevăr, s-ar simţi imediat indus s-o facă, ar deveni imediat o reprezentare vie a actului său de înţelegere: ***ergo,*** păcatul este ignoranţă.

Dar atunci unde este inconvenientul? Inconvenientul stă în faptul - de care gândirea socratică însăşi, dar numai până la un punct, îşi dă seama şi pe care caută să-l remedieze - că lipseşte o determinare dialectică privitor la trecerea de la a fi înţeles la a face. Aici începe creştinismul; şi mergând pe calea asta, ajunge la conceptul obstinaţiei; şi, pentru a fixa apoi punctul de plecare, adaugă dogma păcatului originar -, fiindcă secretul speculaţiei, în ce priveşte problema înţelegerii, este tocmai ceea ce lucrează fără oprire, asemenea cuiva care coase fără a face un nod la fir, trecând firul dincolo. Creştinismul, în schimb, opreşte firul cu ajutorul paradoxului.

În idealitatea pură, unde nu se vorbeşte despre omul real individual, trecerea este necesară (tot atât de adevărat este că în sistem se desfăşoară totul cu necesitate), ori chiar: nu există nici o greutate pentru a realiza trecerea de la a înţelege la a face. Acesta este caracterul grecităţii (dar nu al gândirii socratice; îndrăznind să vorbim astfel, Socrate era mult mai decis etic). Şi, la fel, este, în realitate, secretul filosofiei moderne, fiindcă constă în principiul ***corgito ergo sum***, a gândi este a fi; în limbajul creştin, însă, se spune: ţi se va face aşa cum ai crezut; ori mai mult: aşa cum crezi, aşa este, a crede este a fi. În acest fel se va vedea că filosofia modernă nu este nici mai mult, nici mai puţin decât păgânism. Atunci, nu acesta va fi răul; a te găsi în afinitate cu Socrate nu este desigur nivelul cel mai jos. Însă ceea ce, în filosofia modernă, este hotărât antisocratic este faptul că ea vrea să facă să se creadă, pe ea şi pe noi, ce este creştinismul.

În lumea realităţii, în schimb, acolo unde se vorbeşte despre omul individual, această trecere foarte mică de la a fi înţeles la a face nu are loc mereu ***cito citissime***, nu este, spre a o spune în germană, în absenţa unei expresii filosofice: ***geschwind wie der Wind***. Dimpotrivă, aici începe o poveste foarte lungă.

În viaţa spiritului, nu există niciodată haltă (de fapt nu se poate vorbi nici măcar de o stare, fiindcă totul este prefacere); prin urmare dacă un om, în aceeaşi clipă în care a cunoscut binele, nu îl face, atunci se istoveşte focul cunoaşterii. Iar apoi trebuie pusă

întrebarea ce anume gândeşte voinţa despre ceea ce s-a cunoscut. Voinţa este de caracter dialectic şi are sub ea toată natura cea mai joasă a omului. Dacă acesteia nu-i place ceea ce omul a cunoscut, nu rezultă din asta neapărat că voinţa începe imediat să facă contrariul decât ceea ce a înţeles inteligenţa: contraste atât de puternice se găsesc probabil foarte rar. Dar voinţa lasă să treacă puţin timp, lasă un ***interim***, aproape ar zice: să stăm să vedem până mâine cum merg lucrurile. Între timp, cunoaşterea se întunecă tot mai mult, iar instinctele cele mai joase iau din ce în ce mai multă viteză; ah, binele făcut repede, abia cunoscut (şi de aceea se întâmplă ca în idealitatea pură trecerea de la a gândi la a fi să aibă loc cu atâta uşurinţă; fiindcă aici totul se face imediat); dar puterea naturii joase stă în a trage mult de lucruri. După o bucată de vreme, voinţa nu mai are nimic împotrivă ca aceasta să se facă, ci aproape închide un ochi. Când astfel cunoaşterea a devenit destul de obscură, atunci inteligenţa şi voinţa pot să se înţeleagă mai bine; până la urmă se pun complet de acord, fiindcă inteligenţa a trecut acum de partea voinţei şi recunoaşte că este perfect just ceea ce vrea ea. Probabil o mare multitudine de oameni trăieşte aşa; reuşesc să întunece puţin câte puţin cunoaşterea lor etică sau etico-religioasă, care îi vrea conduşi spre decizii ori urmări pe care natura lor joasă nu le place, şi lărgind în schimb cunoaşterea lor estetică sau metafizică, care, din punct de vedere etic, e distragere.

Însă cu aceasta nu am mers încă mai încolo de gândirea socratică; fiindcă, ar spune Socrate, dacă se întâmplă asta, demonstrează că un astfel de om n-a înţeles ce este just. Asta înseamnă: grecitatea nu are curajul de a declara că un om conştient face ceea ce nu este just, că el, cunoscând binele, face răul; şi astfel se ajută spunând: dacă cineva face răul, nu a înţeles binele.

Perfect just, iar mai departe nu poate ajunge nici un om; nici un om nu poate spune în sinea sa ce anume ar fi păcatul, tocmai fiindcă el este în păcat: tot ceea ce spune despre păcat nu e în fond altceva decât un paleativ pentru păcat, o justificare, o atenuare păcătoasă. De aceea creştinismul începe dintr-o altă parte, declarând că ne trebuie o revelaţie de la Dumnezeu spre a ilumina omul asupra esenţei păcatului, spre a limpezi faptul că păcatul nu înseamnă că omul nu ar fi înţeles binele, ci că el nu vrea să-l înţeleagă şi că de fapt nici nu-l vrea.

Acum, despre distincția între a nu ***putea*** înțelege și a nu ***voi*** înțelege. Socrate nu dă nici o lămurire, în timp ce este maestrul tuturor ironiștilor în a aplica distincția dintre a înțelege și a cuprinde. Socrate declară că cel care nu face binele, nici nu l-a înțeles; dar creștinismul se întoarce mult mai îndărăt spunând că nu l-a înțeles, fiindcă nu vrea să-l înțeleagă și că nu vrea să-l înțeleagă, fiindcă nu vrea binele. Iar apoi propăduiește că un om face răul (și aceasta este adevărata obstinație) chiar dacă ar înțelege binele ori amână să facă binele, chiar dacă l-ar înțelege; pe scurt, doctrina creștină a păcatului este întreagă plină de reproșuri împotriva omului, este acuză peste acuză, este dreptul pe care divinul își permite să-l revendice asupra omului.

Dar poate un om să înțeleagă ce anume este creștinismul? Întru nimic, dat fiindcă este vorba de creștinism, care iscă scandalul. Creștinismul trebuie să fie crezut. Înțelegerea conține posibilitatea omului cu privire la omenesc; dar relația omului cu divinul stă în credință. Cum explică creștinismul acest fapt de neînțeles? Foarte coerent, într-un mod la fel de neînțeles; făcând apel la revelație.

Prin urmare, păcatul, creștinește vorbind, derivă din voință, nu din cunoaștere; iar coruperea acestei voințe transcende conștiința individului. Aceasta este perfect logic, fiindcă altminteri, în ce privește orice individ singular, s-ar ivi chestiunea originii păcatului.

Aici se prezintă din nou caracteristica scandalului. Posibilitatea scandalului rezultă din afirmația că ne trebuie o revelație de la Dumnezeu pentru a propăvădui omului ce anume este păcatul și cât de adânci sunt rădăcinile sale. Omul natural, păgânul, gândește în acest fel: „Ei bine, eu admit de a nu fi înțeles toate lucrurile din cer și de pe pământ; dacă ne trebuie o revelație, atunci să ne ilumineze ea asupra lucrurilor cerești; dar că avem nevoie de o revelație spre a explica ce anume este păcatul este de-a dreptul absurd. Eu nu pretind că sunt un om perfect, nici prin vis; dar știu asta și sunt gata s-o admit pe cât sunt de departe de perfecțiune: și atunci n-ar trebui să știu ce este păcatul?" Însă creștinismul răspunde: „Nu, asta e ceea ce tu știi mai puțin decât orice, cât timp ești departe de perfecțiune și de ce este păcatul". Iată în ce sens păcatul, înțeles creștin, este cu adevărat ignoranță; el înseamnă a ignora ce anume este păcatul.

Definiția păcatului dată în capitolul precedent trebuie să fie de aceea completată astfel: păcatul înseamnă că omul, după ce a știut,

cu ajutorul unei revelații a lui Dumnezeu, ce anume este păcatul, în fața lui Dumnezeu nu vrea cu disperare să fie el însuşi, ori cu disperare vrea să fie el însuşi.

3. ***Că păcatul n-ar fi o negație, ci o poziție***

Acesta este un principiu pe care dogmatica ortodoxă şi ortodoxia în general l-au apărat mereu, respingând ca panteistă orice definiție a păcatului care făcea din el ceva pur negativ, slăbiciune, senzualitate, limitație, ignoranță etc. Ortodoxia a văzut foarte bine că acesta este punctul în care se va decide bătălia, ba mai mult, ca să amintim ceea ce s-a spus mai sus, că aici este locul unde trebuie oprit firul, că aici trebuie ținut strâns; ortodoxia a văzut bine că dacă păcatul este determinat negativ, întregul creştinism este de nesusținut. Fiindcă ortodoxia insistă asupra afirmației că ne trebuie o revelație din partea lui Dumnezeu pentru a propăvădui omului căzut ce anume este păcatul, comunicare care, fiind o dogmă, evident trebuie crezută. Şi, evident, paradoxul, credința, dogma, aceste trei determinări armonic unite, constituie punctul de sprijin şi bastionul cel mai sigur împotriva oricărei înțelepciuni păgâne.

Acesta este punctul de vedere al ortodoxiei. Printr-o ciudată neînțelegere, aşa-zisa dogmatică speculativă, care a intrat cu adevărat în relație puțin cam periculoasă cu filosofia, a crezut de a putea ***înțelege*** această determinare că păcatul este ceva pozitiv. Dar dacă este posibil acest lucru, păcatul este o negație. Este secretul oricărei concepții intelectuale faptul că ea însăşi se află deasupra oricărei concepții pe care o concepe. Conceptul pune ceva pozitiv; dar acesta, fiind înțeles, este negat. Dogmatica speculativă care, până la un punct, a observat asta, n-a ştiut să se ajute altfel decât lăsând un detaşament de asigurări în punctul în care se face operația, fapt care desigur se potriveşte prea puțin unei ştiințe filosofice. Suntem asigurați de fiecare dată tot mai solemn, pe un ton tot mai marcat de condamnare şi de blestem, că păcatul este ceva pozitiv, că este panteism şi raționalism şi Dumnezeu ştie ce, în orice caz, un lucru pe care dogmatica speculativă îl abjură şi desfide - zicerea că păcatul este numai negație - şi astfel se începe să se înțeleagă că păcatul este o poziție. Asta înseamnă că păcatul este pozitiv numai până la un anumit punct, nu mai mult decât cel care se poate încă înțelege.

Aceeaşi ambiguitate a speculaţiei se arată şi în alt punct, referindu-se totuşi la acelaşi lucru. Determinarea păcatului, sau lumea în care se determină păcatul, este decisivă pentru determinarea căinţei. Atunci, aşa cum „negarea negaţiei“ stă foarte bine în limbajul speculaţiei, nu-i altceva de făcut decât: căinţa trebuie să fie negarea negaţiei - iar atunci păcatul devine negaţie. Dealtfel, ar fi foarte de dorit ca odată un gânditor sobru să clarifice până la ce punct acest moment pur logic, care ne duce cu gândul la relaţia originară a logicii cu gramatica (două negaţii afirmă) şi cu matematica, până la ce punct acest moment logic ar putea avea validitate în lumea realităţii, a calităţii; dacă dialectica calităţii nu e cu totul altceva, dacă „trecerea“ aici nu are o altă semnificaţie. ***Sub specie aeterni, aeterno modo***, etc., extensia nu există de fapt, de aceea totul este şi nu există nici o trecere. ***A pune***, în acest moment abstract, este de aceea ***eo ipso*** acelaşi lucru cu ***a lua***. Însă a considera realitatea în aceeaşi manieră e desigur aproape o nebunie. Se poate spune, total ***in abstracto***: lui ***imperfectum*** îi urmează ***perfectum***. Dar dacă în lumea realităţii un om ar trage concluzia că o lucrare pe care el n-a terminat-o (***imperfectum***) ar fi fost imediat în mod automat desăvârşită, acest om ar fi desigur nebun. La fel e valabil pentru ceea ce se numeşte poziţia păcatului atunci când elementul în care păcatul e pus este gândirea pură; acest element e foarte volatil fiindcă trecutul ar putea deveni pozitiv în mod serios.

Însă toate acestea nu mă interesează aici. Eu insist numai asupra principiului creştin că păcatul este ceva pozitiv - totuşi nu atât încât să poată fi înţeles, ci ca paradox care trebuie crezut. Acesta este, potrivit cu gândirea mea, adevărul. E destul să se reuşească a se demonstra că toate tentativele de a înţelege sunt contradictorii în ele însele spre a pune lucrul în lumina adevărată, fiindcă atunci devine limpede că trebuie lăsat principiul creştin credinţei, că esenţialul înseamnă dacă cineva crede ori nu. Eu pot să înţeleg foarte bine (acesta nu-i deloc prea divin pentru a fi crezut) că cineva care trebuie în mod absolut să înţeleagă şi care poate avea o părere numai despre ce capătă înfăţişare ca să poată fi înţeles găseşte acest raţionament foarte prost. Însă dacă prin esenţa creştinismului este necesar ca să fie crezut şi nu înţeles, dacă e astfel că oamenii ori cred asta ori se scandalizează, rămâne atât de merituos a voi să-l înţelegi? E merituos ori este mai degrabă insolenţă ori mai degrabă nechibzuinţă a voi să

înțelegi ceea ce nu vrea să fie înțeles? Dacă un rege are intenția de a rămâne în întregime necunoscut, de a fi tratat ca un om obişnuit, e drept atunci, în ciuda faptului că de obicei oamenii îl consideră mai plin de demnitate, să-i aducă onoruri regale? Sau nu este mai drept, ca şi când cineva ar vrea să se opună lui însuşi, iar opinia sa voinței regelui, să procedeze aşa cum i se pare lui în loc să se supună? Şi i-ar plăcea poate regelui ca un astfel de om să-i arate atâta nesocotință prin a-i face reverențe de supus, dacă regele nu vrea să fie tratat aşa, adică ca un astfel de om să-i arate multă nesocotință prin a acționa împotriva regelui? - Să lăsăm ca alții să admire şi să exalte ceea ce pretinde că înțelege creştinismul: eu consider că ar fi de-a dreptul o sarcină etică, care ar cere poate nu puțină abnegație în vremuri aşa de speculative, când toți oferă „tuturor" atâta de făcut spre a înțelege, a mărturisi că nu se poate şi nu trebuie înțeles. Este exact ceea ce îi trebuie vremii noastre, lumii creştine: un pic de ignoranță socratică în fața creştinismului, dar atenție, un pic de ignoranță „socratică". Să nu uităm niciodată - şi câți oare vor fi ori au deprins sau gândit cu adevărat aceasta? - să nu uităm niciodată că ignoranța lui Socrate era un fel de teamă de Dumnezeu sau o venerație a lui Dumnezeu, că ignoranța sa era, tradusă în greceşte, gândirea ebraică: Teama de Dumnezeu este principiul înțelepciunii[22]. Să nu uităm niciodată că el era ignorant tocmai datorită reverenței față de divinitate, că el, atât cât îi era cu putință unui păgân, supraveghea ca ***judecător*** pe linia de hotar între Dumnezeu şi om, veghind că poate se va fi stabilit profunda diferență calitativă între ei, între Dumnezeu şi om, ca Dumnezeu şi omul să nu se întemeieze ***philosophice, poetice***, şi aşa mai departe. Iată de ce Socrate a fost ignorant şi de ce divinitatea l-a recunoscut drept cel mai înțelept. Însă creştinismul propăvăduieşte că toți prinții creştini există prin credință; de aceea, va fi chiar o ignoranță socratică, născută din teama de Dumnezeu, care apără, cu ajutorul ignoranței, credința împotriva speculației, avertizând că profunda diferență calitativă dintre Dumnezeu şi om s-ar fi stabilit, în paradox şi în credință, drept ceea ce este, că Dumnezeu şi omul nu se întemeiază mai înfricoşător ca niciodată în păgânism, adică, ***philosophice, poetice***, etc. în sistem.

Într-un singur mod se poate demonstra aici că păcatul este o poziție. În prima parte, reprezentând disperarea, am demonstrat o mişcare ascendentă. Expresia acestei mişcări era în parte conştiința

---

[22][***Cartea Psalmilor***, 110, 10]

propriului eu ridicată la putere, în parte îndurarea ridicată la acțiune conștientă. Amândouă expresiile unite exprimă faptul că disperarea nu vine din exterior, ci din interior. Și în același grad ea cucerește mereu mai multă putere de a pune. Însă potrivit definiției care s-a dat păcatului, e necesar pentru păcat ca eul, în virtutea ideii de Dumnezeu, să se fi ridicat la putere infinită și astfel, pe de altă parte, e nevoie de cea mai mare conștiință a păcatului ca acțiune. - În aceasta se exprimă faptul că păcatul este o poziție; existența sa ***în fața lui Dumnezeu*** este ceea ce este pozitiv în el.

Dealtfel, determinarea păcatului ca poziție conține totuși într-un cu totul alt sens posibilitatea scandalului, paradoxul. De fapt, paradoxul rezultă din doctrina reconcilierii. Mai întâi, creștinismul stabilește păcatul ca poziție, astfel încât intelectul omenesc să nu-l poată niciodată înțelege, iar pe urmă este aceeași doctrină creștină cea care-și ia sarcina de a ignora această poziție astfel încât intelectul omenesc nu-l poate niciodată înțelege. Speculația, care se ridică în jurul paradoxurilor prin sporovăieli, taie puțin din una ori din cealaltă parte; atunci se merge înainte cu mai multă ușurință: ea nu face ca păcatul să devină pozitiv, în aceeași măsură și în pofida acestui lucru nu reușește să înțeleagă că păcatul ar putea să fie în întregime uitat. Creștinismul însă, care a descoperit primul paradoxurile, este și aici extrem de paradoxal; el lucrează aproape împotriva lui însuși atunci când stabilește păcatul ca poziție încât pare o imposibilitate absolută să-l reducă, iar apoi este chiar creștinismul cel care, în virtutea reconcilierii, vrea să reducă păcatul în mod atât de absolut, încât va fi ca și când l-ar scufunda în mare.

ÎNSĂ ASTFEL PĂCATUL NU DEVINE, ÎNTR-UN ANUMIT SENS, O MARE RARITATE? (MORALA)

Completare la A

În prima parte s-a menționat că cu cât mai intensivă devine disperarea cu atât mai rar se găsește în lume. Însă atunci păcatul este disperare încă o dată ridicată la putere în mod calitativ și asta înseamnă că va fi poate foarte rar? Ce ciudată dificultate! Creștinismul vede totul supus păcatului; noi am căutat să reprezentăm doctrina creștină cu cea mai mare rigoare posibilă și iată

că se evidenţiază acest rezultat ciudat, foarte ciudat, că păcatul nu se găseşte de fapt în păgânism, ci numai în ebraism şi în creştinism, dar şi aici foarte rar

Şi totuşi aceasta este, dar numai într-un anumit sens, perfect exact. „Faptul că un om, după ce a aflat, cu ajutorul unei revelaţii a lui Dumnezeu, ce anume este păcatul, cu disperare nu ar vrea să fie el însuşi în faţa lui Dumnezeu", aceasta înseamnă a păcătui. Desigur, rar se găseşte un om atât de evoluat, atât de transparent prin sine însuşi ca asta să se poată spune despre el. Dar ce urmează din asta? Aici trebuie atras atenţia fiindcă e vorba de o mişcare dialectică particulară. Am văzut că dacă un om nu este disperat într-un sens mai intens, nu se poate deduce de aici că nu e disperat. Dimpotrivă, s-a demonstrat că cea mai mare parte, marea majoritate a oamenilor, este disperată, dar într-un grad foarte jos de disperare. Nici măcar nu-i un merit să fii disperat într-un grad foarte înalt. Estetic, este un defect, fiindcă din punct de vedere estetic se ţine seama numai de forţă: etic, totuşi, disperarea cea mai intensă e mai departe de salvare decât aceea mai joasă. La fel e valabil pentru păcat. Viaţa majorităţii oamenilor, când în indiferenţa sa este dialectic determinată, este atât de departe de bine (de credinţă) încât e aproape prea lipsită de spirit spre a se putea numi păcat, mai mult, aproape prea lipsită de spirit spre a se putea numi disperare.

A fi, în sensul cel mai strict, un păcătos nu este desigur, în nici un fel, un merit. Dar pe de altă parte, cum se poate găsi oare o conştiinţă esenţială a păcatului - care, atenţie, este indispensabilă pentru creştinism - într-o viaţă altminteri revărsată în trivialitate, devenită imitaţie papagalicească, „a celorlalţi", încât e aproape imposibil să i se dea un nume, care e prea lipsită de spirit spre a putea fi numită păcat, demnă numai, cum spune Scriptura, „să fie vomitată"?[23]

Însă cu asta problema nu e rezolvată, întrucât dialectica păcatului o reia, chiar dacă într-un alt mod, adică întrebând cum este posibil ca viaţa unui om să devină atât de lipsită de spirit încât creştinismul aproape nu se poate aplica în nici un fel, aşa cum un scripete (iar creştinismul duce în sus ca un scripete) nu se poate aplica, fiindcă nu există teren solid, ci numai muşchi şi mlaştină?

---

[23] *[Apocalipsa, 3, 16]*

Este acesta un fapt care i se întâmplă omului? Nu, e vina omului însuşi. Nici un om nu se naşte lipsit de spirit; şi oricât de mare ar fi numărul celor care în momentul morţii duc cu ei acest unic fruct al vieţii lor - nu este vina vieţii.

Dar trebuie spus, şi fără nici cea mai mică rezervă, că aşa-zisa creştinătate (în care cu toţii, cu milioanele, sunt fără îndoială creştini, astfel încât există la fel, cu precizie, la fel de mulţi creştini pe câţi oameni sunt) nu este doar o ediţie mizeră a creştinismului, plină de refuzuri care strică sensul şi de omisiuni şi adăugiri lipsite de sens, ci că ea este un abuz al creştinismului, adică l-a făcut van. Într-o mică ţară se nasc într-o generaţie abia trei poeţi, dar preoţi sunt destui, ba chiar mulţi, spre a-i putea promova pe toţi. La un poet, se vorbeşte de vocaţie; pentru a deveni preot, potrivit ideilor majorităţii oamenilor, chiar şi creştini, ajunge un examen. Şi totuşi, un adevărat preot se găseşte încă şi mai rar decât un poet adevărat; şi totuşi, cuvântul „vocaţie“ aparţine, la origine, sferei religioase. Însă cu privire la fiinţa unui poet s-a conservat în creştinătate ideea că ar fi ceva, care ar avea un conţinut special, că ar fi o vocaţie. Fiinţa preotului, în schimb, în ochii majorităţii, chiar şi ai creştinilor, e lipsită de vreo idee elevată, fără vreo urmă de mister, ***in puris naturalibus*** un mod de a trăi. „Vocaţie“ înseamnă un oficiu; se spune că cineva primeşte o vocaţie, dar a dispune de o vocaţie... da, se vorbeşte şi de asta, se spune că cineva poate să urmeze o vocaţie.

Ah, destinul acestui cuvânt în creştinătate este aproape un motto pentru întreaga istorie a ideii creştine. Răul nu este că nu s-ar vorbi de ideea creştină (după cum răul nu este că n-ar exista destui preoţi); dar se vorbeşte astfel încât majoritatea oamenilor sfârşeşte prin a nu mai şti să-şi mai imagineze nimic (aşa cum despre existenţa preotului majoritatea nu-şi face absolut nici o altă idee decât aceea foarte comună care îl asimilează negustorului, avocatului, legătorului de cărţi, veterninarului etc.), astfel încât lucrurile cele mai sublime şi mai sfinte nu mai fac impresie, nu răsună şi nu ies în evidenţă ca ceva care între timp, Dumnezeu ştie de ce, a trecut în obişnuinţă, ca atâtea alte lucruri. Nu e de mirare, atunci, că oamenii - nefiind capabili să găsească nejustificat propriul comportament - găsesc necesar să justifice creştinismul.

Un preot ar trebui să fie cu siguranţă un credincios. Şi ce credincios! Un credincios este cu siguranţă un îndrăgostit; mai mult,

cel care, dintre toți îndrăgostiții, este cel mai îndrăgostit, în entuziasm e numai un flăcău în raport cu un credincios. Deci, să ne imaginăm un îndrăgostit. El, suntem siguri de asta, ar fi capabil să vorbească în toate zilele sfinte, de dimineață până seara, şi chiar întreaga noapte, despre dragostea sa. Dar crezi că i-ar trece prin minte, crezi că i-ar fi în putință, nu crezi mai degrabă că i-ar face oroare să vorbească de asta căutând să demonstreze prin argumente banale că e ceva să fii îndrăgostit - aproximativ pentru aceleaşi argumente cu care un preot demonstrează că a te ruga este util, fapt care înseamnă că actul de a te ruga a căzut mult în stima generală încât ne trebuie argumente banale spre a-l ridica din nou măcar puțin? Sau ca atunci când preotul, ceea ce e acelaşi lucru, numai că puțin mai ridicol, demonstrează cu argumente banale că a te ruga înseamnă o beatitudine ce transcende orice intelect. Ah, ce incomparabil anti-climax: faptul că un lucru ar transcende orice intelect se demonstrează cu argumente banale care, dacă valorează ceva, nu transcend desigur intelectul, ci, dimpotrivă, trebuie să-l convingă că această beatitudine nu transcende de fapt nici un intelect, deoarece „motivele" intră cu siguranță în ambianța intelectului. Nu, pentru că transcend orice intelect şi pentru cine crede în asta, argumentele banale nu au o importanță mai mare decât nişte sticle sau nişte cerbi!

Mai mult, crezi că i-ar trece prin minte unui îndrăgostit să facă apologia iubirii sale, adică să admită că aceasta pentru el nu este absolutul, absolutul fără restricție, ci că îl gândeşte împreună cu obiecțiile care s-au pus împotriva ei, gând din care se iveşte apoi apologia - cu alte cuvinte, crezi că el ar putea sau ar vrea să admită de a nu fi îndrăgostit, să se denunțe pe sine însuşi că nu este îndrăgostit? Şi dacă i s-ar propune unui îndrăgostit să vorbească astfel, nu crezi că te-ar credea nebun? Iar dacă el, în afară de a fi îndrăgostit, ar avea şi o anumită capacitate de observație, nu crezi că ar fi prins de bănuiala că cel care i-a făcut acea propunere n-a ştiut niciodată ce anume este iubirea sau că ar vrea să-l facă să-şi trădeze ori să-şi nege iubirea, făcându-i acesteia apologia? Este evident că aceluia care este într-adevăr îndrăgostit nu-i trece prin minte să vrea să demonstreze cu argumente banale ori să vrea să facă o apologie; deoarece el este îndrăgostit dincolo de orice argument şi de orice apologie. Iar cine face asta nu este îndrăgostit; el pretinde doar că este şi din nefericire -

ori din fericire - într-un fel atât de stupid încât nu reuşeşte decât să se denunţe pe sine însuşi de a nu fi ca atare.

Însă se întâmplă ca exact în acest fel să se vorbească despre creştinism; şi există preoţi credincioşi care să vorbească astfel, ori „apărând“ creştinismul, ori reducând la „raţiune“, dacă nu caută în acelaşi timp, ca diletanţi, să-l „înţeleagă“ în mod speculativ; asta se numeşte a predica şi se consideră deja un mare lucru. Şi de aceea, creştinătatea (asta o demonstrează) corespunde atât de puţin numelui său, încât viaţa majorităţii oamenilor, înţeleasă creştin, este până la urmă foarte lipsită de spirit spre a putea fi numită, în sensul strict creştin, păcat.

B. *CONTINUITATEA PĂCATULUI*

A rămâne în păcat înseamnă un nou păcat; ori mai curând, cum ar trebuie să ne exprimăm şi ne vom exprima în continuare mai precis: starea în păcat este noul păcat, este păcatul. Aceasta ar părea poate păcătosului o exagerare; el recunoaşte ca nou păcat, în mod extrem, orice păcat actual. Dar eternitatea, care îşi are socoteala sa, trebuie să adauge starea în păcat ca pe un nou păcat. Ea are numai două rubrici şi „tot ce nu ţine de credinţă este păcat de care omul nu se[24] căieşte este un nou păcat. Însă cât de rar se găseşte un om care să aibă conştiinţă continuă de sine însuşi! De obicei oamenii sunt conştienţi de ei înşişi numai pe moment, în marile ocazii; însă viaţa zilnică nici nu contează de fapt; o dată pe săptămână ei sunt, pentru o oră, spirit - un fel mai degrabă bestial, se înţelege, de a fi spirit. Însă eternitatea este în mod esenţial continuitate şi pretinde de la om această continuitate, aşa cum pretinde ca el să fie conştient de sine însuşi ca spirit şi să aibă credinţă. Păcătosul, în schimb, este atât de la cheremul păcatului încât nu are nici o idee de determinarea sa totală, adică nu ştie că a apucat calea pierzaniei. El contează doar pe fiecare păcat nou, prin care aproape se pune din nou în mişcare pe calea pierzaniei, ca şi când n-ar fi umblat pe calea asta şi în momentul precedent cu vrerea tuturor păcătoşilor trecuţi. Păcatul i-a devenit atât de firesc, a devenit cea de-a doua sa natură până acolo încât el consideră că viaţa zilnică ar fi perfect în ordine şi se opreşte numai un

---

[24][Pavel, ***Epistola către romani***, 14, 23]

moment odată ce, printr-un nou păcat, se pune, spre a spune astfel, din nou în mişcare. Orb în pierzania sa, nu vede că viaţa sa, în loc să aibă continuitatea esenţială a veşniciei, fiind prin credinţă în faţa lui Dumnezeu, are continuitatea păcatului.

Atunci, cum se poate vorbi despre „continuitate a păcatului"? Păcatul nu este tocmai ceea ce nu are continuitate? Iată că se prezintă din nou ideea că păcatul ar fi doar o negaţie, în a cărui posesie nu se poate fi niciodată sigur, aşa cum nu se poate fi niciodată în posesia sigură a bunurilor furate; o negaţie, o tentativă puternică de a se constitui care totuşi, îndurând toate chinurile neputinţei cu obstinaţie disperată, nu se reuşeşte. Da, astfel se prezintă treaba din punct de vedere speculativ; însă în sens creştin (aceasta trebuie crezut, fiindcă este paradoxul pe care nici un om nu-l poate înţelege) păcatul este o poziţie care dezvoltă din sine însuşi o continuitate mereu mai pozitivă.

Iar legea pentru sporirea acestei continuităţi este diferită de aceea potrivit căreia sporeşte o datorie sau o negaţie. Fiindcă o datorie nu sporeşte atunci când este plătit, ci sporeşte de fiecare dată când e augmentat. Păcatul în schimb sporeşte în orice clipă în care nu se iese din el. Păcătosul are astfel puţine motive de a crede că numai un nou păcat ar fi o sporire a păcatului, că, în sens creştin, statul în păcat este un păcat mai mare, este păcatul nou. Chiar şi un proverb spune că a păcătui este omeneşte, dar a rămâne în păcat este diabolic; totuşi, din punct de vedere creştin, acest proverb trebuie înţeles puţin diferit. A considera păcatul într-un mod prea evident intermitent, ţinând cont numai de noul păcat şi neglijând ceea ce se află printre păcatele individuale, e la fel de superifical cu a crede că un tren s-ar mişca numai odată ce locomotiva pufăie. Nu, acel pufăit şi împinsul înainte care rezultă din el nu sunt ceea ce contează, ci doar cursa regulată în care umblă locomotiva şi care derivă din pufăit. Acelaşi lucru e valabil pentru păcat. Statul în păcat este păcatul în sensul cel mai profund; păcatele individuale nu sunt continuitatea păcatului, ci sunt simptomele lui; în noul păcat individual, cursa păcatului devine mai perceptibilă în mod sensibil.

Statul în păcat este un păcat mai grav decât păcatele individuale, este ***păcatul.*** Iar în acest sens e adevărat că statul în păcat este continuarea păcatului, păcatul nou. De obicei asta se înţelege într-un alt fel, adică în sensul că un păcat naşte un altul. Dar

asta derivă dintr-o cauză mai profundă, din faptul că statul în păcat este păcatul nou. Shakesperare demonstrează profundă intuiție psihologică atunci când face să i se spună lui Macbeth (actul III, scena 2): *„Sündentsprossene Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke“*[25]. Asta înseamnã cã pãcatul este coerenţă în sine însuşi, iar această coerenţă a răului în sine însuşi îi dă totuşi o anumită putere. Însă la o asemenea consideraţie nu se ajunge niciodată când se ia aminte numai la păcatele individuale.

Cea mai mare parte a oamenilor trăieşte cu siguranţă cu foarte redusă conştiinţă de sine spre a putea avea o idee despre ce anume ar fi coerență, adică ei nu există ca spirit. Viaţa lor, petrecută într-o anumită ingenuitate copilărească, ori într-o anumită şuetă, constă într-un lucruşor ori altul, în vreo acțiune, în anumite întâmplări: când fac ceva bun, când fac ceva nebunesc, iar apoi o iau de la capăt; când sunt disperați o după-amiază, poate chiar trei săptămâni, dar apoi devin din nou veseli, când sunt altădată disperați o zi. Ei, spre a spune astfel, îşi joacă rolul lor în spectacolul vieții, dar nu ajung niciodată se periclitezе totul pentru o singură cauză, nu reuşesc niciodată să înțeleagă ce anume ar fi o coerență infinită în sine însăşi. De aceea, se vorbeşte mereu între ei numai de fapte individuale, de individuale acțiuni bune, de individuale păcate.

Orice existență determinată de către spirit, chiar dacă numai prin propria responsabilitate, are în mod esențial coerență în sine însăşi şi coerență în ceva mai înalt, cel puțin într-o idee. Însă un atare om, pe de altă parte, se teme infinit de orice coerență. fiindcă are o idee infinită despre urmarea care poate rezulta din ea: că el s-ar desprinde de totalitatea în care îşi trăieşte viața. Cea mai mică incoerență este o pierdere imensă fiindcă îl face să piardă coerența; în aceeaşi clipă, poate, e îndepărtată vraja, puterea misterioasă care înmănunchea toate forțele se veştejeşte, resortul încetineşte, totul, poate, devine un haos în care forțele individuale se revoltă şi se înfruntă între ele, cu o mare istovire a eului, în care totuşi nu mai există nici o concordie cu sine însuşi, nici o mişcare, nici un elan. Mecanismul enorm care era în coerență atât de supus cu toată duritatea sa de fier, atât de ductil în toată forța sa, se află în

[25][„Fapte născute din păcat capătă putere numai prin păcat“; textul original: „Thuings had begun make strong themselves by ill“].

dezordine; şi cu cât mai perfect, mai măreţ era mecanismul, cu atât mai înspăimântătoare este confuzia. Aşadar, credinciosul, care-şi găseşte liniştea, care-şi trăieşte viaţa în coerenţa binelui, are o teamă infinită de cel mai mic păcat, întrucât el are de pierdut infinitul. Oamenii imediaţi, infantili ori puerili, nu au nimic de pierdut fundamental; ei pierd şi cuceresc mereu numai în lucrurile individuale sau numai un singur lucru.

Însă, în aceeaşi poziţie cu a credinciosului în faţa coerenţei păcatului în sine însuşi, se găseşte şi opusul său, demonicul. Aşa cum un băutor menţine continuu, zi de zi, beţia de teama întreruperii şi din cauza urmărilor care ar putea deriva din asta dacă într-o zi ar deveni complet abstinent : la fel şi demonicul. Asemenea celui bun care, dacă cineva l-ar acosta spre a-l ispiti, înfăţisându-i păcatul sub un aspect ademenitor sau altul , l-ar ruga: „nu mă ispiti“, la fel se întâmplă şi în cazurile în care un demonic, exact în acelaşi fel, în faţa cuiva care, fiind mai puternic decât el în privinţa binelui, vrea să-i reprezinte binele în beatitudinea sa sublimă, se roagă în sinea sa, cu lacrimi în ochi, ca să nu-i vorbească, ca nu cumva, cum spune el, să-l facă să devină mai slab. Tocmai fiindcă demonicul este coerent în el însuşi şi în coerenţa răului, şi el are de pierdut o totalitate. Un singur moment în afara coerenţei, o singură imprudenţă cu privire la regula vieţii sale, o singură privire distrată, o clipă în care să vadă şi să înţeleagă întreaga sa lume ori chiar o parte a acesteia într-un alt fel: şi poate nu va mai fi niciodată, cum spune el, el însuşi. Asta înseamnă: la bine a renunţat cu disperare, asta de-acum n-o mai poate salva, ar putea totuşi să-l tulbure, punându-l în imposibilitatea de a relua în vreun fel mişcarea plină a coerenţei, ar putea să-l facă slab. Numai în continuarea păcatului el este el însuşi, numai în ea trăieşte, are impresia că este el însuşi. Dar ce înseamnă asta? Înseamnă că statul în păcat este ceea ce, în adâncimea în care a căzut, îl susţine fortificându-l în mod amplu cu ajutorul coerenţei; nu este individualul păcat nou care (ce absurditate înspăimântătoare!) îl salvează, ci individualul păcat nou este numai un simptom al stării păcatului care este cu adevărat păcatul.

Vorbind de continuarea păcatului, de care ne vom ocupa acum, să ne gândim, deci, nu atât la individualele păcate noi cât la starea păcatului, în care din nou păcatul se ridică la putere: omul persistă conştient în păcat astfel încât mişcarea în care păcatul se

ridică la putere este aici ca pretutindeni orientată spre lăuntru, tinde la o conştiinţă mereu mai intensă.

A. *Păcatul de a dispera pentru propriul păcat*

Păcat înseamnă disperare; ridicat la putere, înseamnă noul păcat de a dispera pentru propriul păcat. Se vede uşor că aceasta este determinare de un grad de putere; nu e vorba de un păcat nou ca atunci când cineva care a furat odată 100 de taleri altădată fură 1000. Nu, aici nu-i vorba de păcate individuale; statul în păcat este păcatul, care se intensifică într-o nouă conştiinţă.

În disperarea pentru propriul păcat se evidenţiază faptul că păcatul a devenit ori vrea să fie coerent cu sine însuşi. Nu vrea să aibă nimic de-a face cu binele, nu vrea să fie aşa de slab încât să asculte încă o dată cuvântul. Nu, el vrea să se asculte doar pe sine însuşi, să aibă de-a face numai cu sine însuşi, să se închidă în sine însuşi, mai mult, să se înconjoare pe urmă de un alt zid, asigurându-se, prin disperarea pentru propriul păcat, împotriva oricărui asalt şi a oricăror neplăceri din partea binelui. Ştie că a tăiat puntea spre lăuntrul său şi astfel că este inaccesibil binelui tot aşa cum şi binele îi este lui inaccesibil, astfel încât chiar dacă el însuşi, într-un moment de slăbiciune ar vrea binele, i-ar fi imposibil. Păcatul însuşi înseamnă a se desprinde de sine, însă disperarea pentru păcat înseamnă a se desprinde de acesta altădată. Acest efort dureros face fireşte să se nască din păcat forţele extreme ale demonicului şi îi dă amplă duritate şi obstinaţie în care trebuie considerat tot ceea ce se numeşte căinţă şi tot ceea ce se numeşte graţie, ca ceva adică de care trebuie să se apere, tot aşa cum binele trebuie să se apere de ispită. În acest sens, apare justă replica luiu Mefistofel (în ***Faust***) că nu există nimic mai mizerabil decât un diavol care disperă[26]; fiindcă a dispera este înţeles în sensul de a voi să fie slab spre a auzi vorbindu-se de căinţă şi de graţie. Spre a exprima raportul de putere dintre păcat şi disperarea prin păcat, s-ar putea spune că primul este ruptura cu binele, cea de-a doua ruptura cu căinţa.

---

[26][***Faust,*** partea I, v. 3373, la sfârşitul scenei „Wald und Höhle" (cavernă în pădure)].

Disperarea prin păcat este o tentativă de a se menține la suprafață, lăsându-se prăbuşit mai în jos; precum cel care urcă în aerostat, urcă aruncând lucruri grele, la fel disperatul se prăbuşeşte aruncând tot mai decis tot binele (fiindcă greutatea binelui duce în înalt); într-adevăr, în vreme ce se prăbuşeşte, el însuşi crede că urcă - întrucât devine mai uşor. Păcatul însuşi este lupta disperării; însă când puterile s-au epuizat, e nevoie de o nouă întărire, e nevoie de un nou efort demonic de a ne închide în noi înşine: aceasta este disperarea pentru păcat. Este o tentativă de a da păcatului consistența şi interesul unei puteri reale, hotărând odată pentru totdeauna de a nu mai voi să se ştie nici de căință, nici de grație. Totuşi, disperarea pentru păcat îşi dă seama de vacuitatea sa, ştie că nu are nici cea mai mică substanță din care să trăiască, nici măcar ideea propriului eu. Este o replică psihologic foarte fină cea a lui Macbeth (când el, care l-a asasinat pe rege, disperă pentru păcatul său): *„Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben; alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnades“*[27]. Finețea psihologică stă în ultimele cuvinte care conțin dubla lovitură pentru disperat: *Ruhm und Gnade*. Cu păcatul, adică disperând pentru păcat, el a pierdut orice raport cu grația - şi, în acelaşi timp, cu sine însuşi. Eul său egoistic culminează în ambiție. Acum el a devenit rege: şi totuşi, disperând pentru păcatul său, şi disperând din cauza realității căinței şi a grației, el s-a pierdut şi pe sine însuşi şi îi este la fel de imposibil să regăsească eul său în ambiția satisfăcută de a îmbrățişa grația.

În viață, disperarea pentru păcat (pe cât se găseşte în viață; însă în orice clipă se găseşte ceva ce oamenii numesc aşa) este judecată aproape mereu în mod eronat, poate fiindcă de obicei în lume se are de-a face numai cu frivolul, cu nechibzuința şi şarlatania, şi astfel se ia un aer de-a dreptul solemn, se ridică respectuos pălăria dinaintea oricărei manifestări a ceva mai profund. Fie din cauza confuziei de idei privitoare la sine însăşi şi la semnificația sa, fie din cauza unei tendințe spre ipocrizie sau în virtutea vicleniei şi a sofisticii pe care orice disperare o are în ea însăşi, disperarea pentru păcat este dispusă să-şi dea aparența ca ar fi ceva bun, adică expresia unei naturi adânci care din cauza acestui caracter al său îşi pune atât

[27][Actul II, scena 2:„Încă de pe acum nu mai e nimic serios în viață; totul e deşertăciune, moarte sunt glorie şi grație"].

de mult la inimă propriul păcat. Voi da un exemplu. Când unui om care s-a abandonat unui anumit păcat, dar pe urmă, un anumit timp, a rezistat ispitei şi a învins, când i se intâmplă să cedeze din nou ispitei: atunci depresia ce se face apoi simţită nu este de fapt durere pentru păcat. Poate fi ceva cu totul diferit; în acest caz poate fi chiar o ranchiună împotriva destinului, ca şi când el ar fi fost cel care l-a lăsat să cadă în ispită, ca şi când n-ar fi vrut să-l trateze atât de dur, dat fiind că el pentru mult timp rezistase victorios ispitei. Oricum ar fi, este propriu psihologiei feminine a judeca fără tăgadă bună această durere, fără a se băga de seamă deloc asupra ambiguităţii care se ascunde în orice pasiune, ambiguitate periculoasă care poate face astfel încât cel prins de pasiune, câteodată până la nebunie, fără a-şi da seama, să spună contrariul a ceea ce voia să spună. Un atare om ne asigură poate cu expresii tot mai puternice că a recădea îl întristează, îl tulbură şi îl duce la disperare; „eu însumi, spune el, nu mă voi ierta niciodată", o propoziţie care în astfel de cazuri se aude foarte des. Şi se întâmplă că tocmai prin astfel de propoziţii să putem să ne orientăm imediat în mod dialectic. El nu se va ierta niciodată - dar dacă acum Dumnezeu ar vrea să-l ierte, el ar putea foarte bine să aibă bunătatea să se ierte pentru asta chiar şi el însuşi. Nu, disperarea sa pentru păcat, tocmai prin pasiunea furioasă prin care se exprimă, - cu care el, fără a se gândi prin asta mai departe, se denunţă pe sine însuşi atunci când „nu vrea să se ierte niciodată" că putea păcătui astfel, fiindcă această vorbă este aproape contrariul adevăratei pocăinţe care cere iertare lui Dumnezeu -, nu este de fapt o determinare a binelui, ci o determinare mai intensă a păcatului, a cărei intensitate înseamnă scufundare în păcat. Adevărul este că el, în timpul în care a rezistat ispitei, şi-a părut lui însuşi mai bun decât era, a devenit mândru de sine însuşi. Acum, este în interesul acestei mândrii ca păcatul să fie ca ceva definitiv depăşit. Însă prin recidivă, pe neaşteptate trecutul devine din nou în întregime prezent. Această amintire, mândria sa n-o poate suporta şi de aici acea adâncă mâhnire. Însă mişcarea mâhnirii îndepărtează evident de Dumnezeu, este un amor propriu şi cutezanţă. Altfel, el ar începe prin a-i mulţumi lui Dumnezeu în mod umil pentru a-l fi ajutat cândva timp spre a rezista ispitei şi ar recunoaşte în faţa lui Dumnezeu şi a sa însuşi că asta era deja mai mult decât ar fi meritat, umilindu-se sub amintirea a ceea ce fusese.

Aici, ca pretutindeni, cărțile vechi edificatoare sunt profunde, bogate în experiență și în gânduri ce pot servi drept călăuze. Ele învață că uneori Dumnezeu lasă ca un credincios să se împiedice și să se prăbușească în vreo ispită ori alta, tocmai spre a-l umili și a-l întări mai mult în bine; cu cât este mai umilitor contrastul între recidivă și mai evident progresul pe care l-a făcut în bine, cu atât mai dureroasă identitatea cu sine însuși. Cu cât e mai bun un om, cu atât mai adânc, se înțelege, îl îndurerează păcatul individual și este mai periculos pentru el să nu apuce calea cea dreaptă; este deja periculoasă cea mai mică nerăbdare. Poate din durere, el cade în cea mai neagră melancolie - și puțin lipsește ca un bufon de preot să nu admire sufletul său profund, puterea pe care o are în el binele - ca și când acesta ar fi bine. Iar soția sa se simte profund umilită în fața unui om atât de serios și sfânt care știe să se îndurereze atâta din cauza păcatului. Modul său de a vorbi poate fi chiar înșelător; poate nu spune: eu nu pot niciodată să mă iert (ca și când mai înainte ar fi putut cumva să se ierte pentru păcatele sale și n-ar fi fost altceva decât blestem!), dar vorbește de Dumnezeu care nu-l poate niciodată ierta. Ah, și asta e doar o mistificare. Durerea sa, disperarea sa sunt egoiste - tot așa ca și neliniștea păcatului care uneori sfârșește prin a împinge omul în păcat: este amor propriu, fiindcă vrea să fie orgolios de sine însuși, orgolios de a fi fără păcat - și consolarea este exact ceva de care el are cea mai mică nevoie, din care motiv enormele cantități de argumente de consolare pe care preoții le prescriu nu fac altceva decât să agraveze boala.

B. Păcatul de a dispera pentru iertarea păcatelor (scandalul) [28]

Întărirea în conștiința propriului eu depinde aici de cunoașterea lui Dumnzeu; eul se găsește în fața lui Dumnezeu. Mai înainte (în prima parte) s-a vorbit despre ignoranța de a avea un eu etern; apoi despre conștiința de a avea un eu în care este ceva etern. După care se demonstra, în trecerea la cea de-a doua parte, diferența conținută în această conștiință: eul care are despre sine însuși o idee

---

[28] Să se rețină diferența dintre a dispera ***pentru*** propriul păcat și a dispera ***din cauza*** iertării păcatelor.

umană, ori a cărei măsură este omul, în contrast cu eul în fața lui Dumnezeu, care a fost pus la baza definiției păcatului.

Acum se vorbeşte despre eul în fața lui Hristos - un eu care deşi cu disperare nu vrea să fie el însuşi ori cu disperare vrea să fie el însuşi. Fiindcă disperarea din cauza iertării păcatelor trebuie să se reînalțe la una ori alta dintre formulele pentru disperare, la cea a slăbiciunii, sau la cea a obstinației; a slăbiciunii care, scandalizată, nu îndrăzneşte să creadă, a obstinației care, scandalizată, nu vrea să creadă. Numai că slăbiciune şi obstinație aici (ca şi cum n-ar fi vorba de a fi el însuşi, ci de a fi el însuşi determinat ca păcătos, adică el însuşi în determinarea propriei imperfecțiuni) se prezintă pe dos față de ceea ce erau mai înainte. Mai înainte, slăbiciunea era: a nu voi cu disperare să fii tu însuți. Acum, aceasta este obstinație; de fapt, este obstinație dacă un om nu vrea să fie el însuşi cum el este, adică păcătos, iar din acest motiv se lipseşte de iertarea păcatelor. Mai înainte, obstinația era: cu disperare a voi să fii tu însuți, a voi să fii păcătos fără să existe iertare.

Un eu în fața lui Hristos este un eu întărit printr-o imensă concesie din partea lui Dumnezeu, întărit prin importanța imensă ce îi este dată din faptul că Dumnezeu, şi prin această iubire arătat , a devenit om, a suferit şi a murit. Aşa cum s-a spus mai sus, cu cât mai multă idee de Dumnezeu, cu atât mai mult eu, astfel trebuie spus aici: mai multă idee de Dumnezeu, mai mult eu. Un eu este calitativ ceea ce măsura sa este. În faptul că Hristos este măsura, se exprimă, potențată din partea lui Dumnezeu cu maximă evidență, imensa realitate posedată de către eu; fiindcă numai în Hristos e adevărat că Dumnezeu e scop şi măsură, măsură şi scop a omului. Dar cu cât mai mult eu, cu atât mai intens păcatul.

Şi dintr-un alt punct de vedere se poate demonstra că păcatul este întărit. Păcatul este disperare; potențarea sa, disperarea pentru păcat. Dar atunci, Dumnezeu oferă reconcilierea în iertarea păcatelor: disperând păcătosul, disperarea asumă o expresie încă şi mai profundă; dacă atunci se găseşte într-un anumit raport cu Dumnezeu este tocmai fiindcă s-a îndepărtat de el încă şi mai mult, s-a cufundat şi mai mult în păcat. Când păcătosul disperă pentru iertarea păcatelor este aproximativ ca şi când ar vrea să se lanseze în mod direct împotriva lui Dumnezeu printr-un dialog de acest fel: „ nu, nu există iertare a păcatelor; aceasta este o imposibilitate"; pare aproape o

ceartă. Şi totuşi omul trebuie să se îndepărteze calitativ tot mai mult de Dumnezeu spre a putea spune asta şi pentru ca ea să poată fi auzită; şi spre a combate astfel ***cominus,*** el trebuie să fie ***eminus***: aşa de ciudat e construită existenţa spiritului din punct de vedere acustic; aşa de ciudate sunt relaţiile dintre distanţe. Un om trebuie să fie mai departe decât poate de Dumnezeu pentru ca să poată să-l facă să audă acest "nu", care într-un anumit sens vrea să-l atace pe Dumnezeu. Apropierea cea mai mare posibilă de Dumnezeu, în acest caz, este cea mai mare depărtare; pentru a-l ataca pe Dumnezeu trebuie să se îndepărteze mult de el; fiindu-i aproape, nu-l poate ataca şi, atacându-l, suntem ***eo ipso*** foarte îndepărtaţi; a-l ataca înseamnă a fi departe de el. Ah, neputinţă omenească în faţa lui Dumnezeu! Dacă se atacă un om de mare autoritate, se poate, prin pedeapsă, să fim îndepărtaţi de el; dar pentru a-l putea ataca pe Dumnezeu, trebuie ca mai înainte să ne îndepărtăm de el.

În viaţă, acest păcat (de disperare pentru iertarea păcatelor) se judecă de obicei în mod greşit, mai ales de când a fost abolit momentul etic, astfel încât nu se mai aude aproape deloc un cuvânt de un simţ etic sănătos. Estetic şi metafizic, disperarea pentru iertarea păcatelor este onorată ca semn al unei naturi profunde, aproximativ ca şi cum s-ar aprecia la un copil ca semn al unei naturi profunde faptul că el este rău. Este incredibilă confuzia care a fost adusă în sfera religioasă din vremea în care a fost abolit, în relaţia omului cu Dumnezeu, cuvântul „tu trebuie“, care îi este unica regulă. Acest „tu trebuie“ trebuie să facă parte din orice determinare a religiei; în schimb, s-a uzat în mod fantastic ideea de Dumnezeu ca ingredient al importanţei personalităţii umane, adică a se da importanţă în faţa lui Dumnezeu. Aşa cum în viaţa politică cineva îşi dă importanţă optând pentru opoziţie şi la sfârşit doreşte ca să existe un guvern pentru a avea ceva la care să se opună, la fel la sfârşit se vrea abolirea lui Dumnezeu numai pentru a se putea să-şi dea mai multă importanţă punându-se în opoziţie. Şi tot ceea ce în timpurile vechi se considera cu oroare drept manifestare de nemiloasă rebeliune,devine acum genial, semn al unei naturi profunde. „Tu trebuie să crezi“ - se spunea pe scurt în timpurile vechi, în modul cel mai sobru cu putinţă - acum este genial şi semn al unei naturi profunde a nu putea crede. „Tu trebuie să crezi în iertarea păcatelor“ - se spunea, şi unicul comentariu la acest pasaj era: „Vei fi nefericit dacă nu poţi, fiindcă

ceea ce trebuie se poate“ - acum este genial şi semn de natură profundă a nu putea crede. Cu ce rezultat excelent s-a ales creştinătatea! Dacă nu s-ar fi auzit niciodată vreun cuvânt al creştinismului, oamenii n-ar mai fi fost aşa de înfumuraţi, aşa cum, de fapt, nu a fost niciodată păgânismul; dar aşa cum ideile creştine au fost divulgate într-un mod atât de puţin creştin, oamenii se servesc de ele spre a-şi hrăni cea mai mare înfumurare, chiar dacă totuşi nu abuzează de ele într-un alt mod la fel de neruşinat. De fapt, nu-i motiv de epigramă faptul că a blestema nu era încă în uz în păgânism în vreme ce e foarte răspîndit în lumea creştină? Că păgânismul pronunţa numele lui Dumnezeu cu o anumită oroare, cu teama tainei, aproape totdeauna cu mare solemnitate, în vreme ce în lumea creştină numele lui Dumnezeu este poate cuvântul la care se recurge cel mai des în conversaţia de fiecare zi, şi în orice caz este cuvântul care se foloseşte cu cea mai mare nechibzuinţă şi delăsare, încât bietul Dumnezeu revelat (care a fost destul de neprecaut şi imprudent pentru a se revela în loc de a rămâne ascuns, aşa cum fac totdeauna persoanele distinse) a devenit un personaj foarte cunoscut în rândul întregii populaţii, un personaj căruia i se face deja un serviciu extraordinar mergându-se uneori la biserică, unde cineva este elogiat de către preotul care îi mulţumeşte în numele lui Dumnezeu pentru onoarea vizitei, îl onorează cu titlul de cucernic şi înţeapă un pic oamenii pentru că nu-i fac niciodată lui Dumnezeu cinstea de a merge la biserică?

Păcatul de a dispera pentru iertarea păcatelor este ***scandalul***. Evreii aveau perfectă dreptate să se scandalizeze de Hristos fiindcă voia să-i ierte pe păcătoşi. E nevoie de un grad extraordinar de înalt de lipsă de spiritualitate (adică ceea ce în mod normal se găseşte în creştinătate) ca un om care nu este credincios (altminteri el ar crede că Hristos era Dumnezeu) să nu se scandalizeze de faptul că un om ar vrea să ierte păcatele. Iar apoi e nevoie de o lipsă de spiritualitate la fel de extraordinară pentru a nu se scandaliza că păcatul ar putea să fie iertat. Acesta este, pentru intelectul uman, lucrul cel mai imposibil dintre toate - fără ca eu să vreau să exalt drept genialitate faptul de a nu putea să cred în asta; fiindcă asta ***trebuie*** crezută.

În păgânism, fireşte, acest păcat nu se putea găsi. Dacă păgânul ar fi putut avea (fapt care nici nu se putea, fiindcă îi lipsea ideea de Dumnezeu) adevărata idee a păcatului, n-ar fi putut face mai

mult decât să dispere pentru păcatul său. Ba chiar (fapt care înseamnă mai mult, iar la aceasta se limitează orice concesie ce se poate face intelectului sau gândirii umane) ar trebui să fie lăudat păgânul care a ajuns realmente la punctul de a dispera nu pentru lume, nici pentru sine însuşi în sensul obişnuit, ci pentru păcatul său[29] . Este nevoie, omeneşte vorbind, de multă profunzime spirituală cât şi de determinări etice spre a se putea dispera astfel. Mai departe nu poate ajunge nici un om ca atare; şi se întâmplă mai degrabă rar ca cineva să ajungă până aici. Însă, din punct de vedere creştin totul s-a schimbat: fiindcă tu trebuie să crezi în iertarea păcatelor.

Dar la ce punct se găseşte creştinătatea cu privire la iertarea păcatelor? Starea creştinătăţii, de fapt, este disperarea iertării păcatelor; însă trebuie înţeleasă în sensul că ea este atât de în urmă încât starea sa nu se manifestă nici măcar ca atare. Nici măcar nu s-a ajuns la conştiinţa păcatului; se cunoaşte numai genul de păcate pe care le cunoştea şi păgânismul şi se trăieşte bine şi fericit în siguranţa păgână. Dar aşa cum se trăieşte în lumea creştină se vrea să se meargă mai încolo de păgânism: ni se inoculează ideea că această siguranţă - nu poate fi altfel în lumea creştină - ar fi conştiinţa iertării păcatelor, părere prin care preoţii întăresc comunitatea. Nenorocirea fundamentală a creştinătăţii este, într-adevăr, creştinismul, adică doctrina despre Dumnezeul-om (creştineşte, să se bage de seamă, asigurată în paradoxul şi în posibilitatea scandalului), care, fiind continuu predicată, a fost vană, încât diferenţa calitativă dintre Dumnezeu şi om a fost în mod panteist anulată mai întâi aristocratic, în formă speculativă, apoi într-un mod plebeu, vorbind despre ea în piaţă. Nicicând vreo doctrină pe pământ nu l-a apropiat atât de mult

---

[29]Se va lua aminte că aici disperarea este interpretată în mod dialectic ca stadiu în viaţa care duce la credinţă. Că această dialectică există (chiar dacă această scriere tratează disperarea numai ca maladie) nu trebuie nicicând să se uite, deoarece acesta rezultă din faptul că disperarea este şi primul moment în credinţă. Dacă se merge în direcţia opusă credinţei, opusă relaţiei cu Dumnezeu disperarea pentru păcat este noul păcat. În viaţa spiritului, totul este dialectic. Astfel scandalul, ca posibilitate, este un moment în credinţă; dar scandalul care pretinde direcţia opusă credinţei este păcat. Se poate aduce unui om reproşul că el n-ar şti nici măcar să se scandalizeze de creştinism. Dacă se vorbeşte astfel, se spune că faptul de a se scandaliza este un lucru bun. Şi totuşi trebuie spus că a se scandaliza înseamnă păcat.

pe Dumnezeu şi pe om decât creştinismul, şi nici nu putea vreuna fiindcă numai Dumnezeu o putea face; orice invenţie umană rămâne un vis, o imaginaţie nesigură. Însă în acelaşi timp nici o doctrină nu s-a apărat cu atâta precauţie împotriva celei mai oribile dintre blestemăţii, cea de a face zadarnic pasul pe care l-a făcut Dumnezeu, ca şi când, la urma urmelor, Dumnezeu şi om ar fi totuna. Nicicând vreo doctrină nu s-a apărat de o atare interpretare precum creştinismul, care se apără cu ajutorul scandalului. Vai de oratorii istoviţi, vai de gânditorii frivoli şi vai, vai de toţi discipolii lor care au învăţat de la ei şi i-au exaltat!

Dacă se vrea să se menţină ordine în existenţă - iar acest Dumnezeu vrea asta fiindcă nu este un Dumnezeu al tulburării - trebuie mai întâi de toate să se ţină seama că orice om este un om individual şi trebuie să aibă conştiinţa că este un om individual. Când odată se îngăduie oamenilor să se întemeieze în ceea ce Aristotel numeşte determinarea animalităţii, masa; când apoi această abstracţie (în loc să fie mai puţin decât nimic, mai puţin decât bietul om individual) este considerată ceva: atunci nu va trece mult timp pentru ca această abstracţie să devină Dumnezeu. Iar atunci, atunci doctrina despre Dumnezeul-om este, ***philosophice***, în ordine. Aşa cum în viaţa publică s-a tot predicat că masa se impune regelui, iar ziarele oratorilor, la fel se descoperă finalmente că ***summa summarum*** a tuturor oamenilor se impune lui Dumnezeu. Aceasta se numeşte, apoi, doctrina lui Dumnezeu-omul, sau că Dumnezeu şi om sunt ***idem per idem*** . Se înţelege că unii dintre filosofii care au contribuit la răspândirea teoreia supremaţiei generaţiei asupra individului întorc spatele cu scârbă atunci când văd doctrina lor atât de înjosită încât plebea devine Dumnezeu-omul. Aceşti filosofi uită că această doctrină este totuşi a lor; lor le scapă că ea nu era mai adevărată atunci când a fost ascultată de persoane distinse, atunci când un grup ales de filosofi reprezentau încarnarea.

Asta înseamnă că doctrina despre Dumnezeu-omul a făcut neruşinată creştinătatea? Pare aproape că Dumnezeu ar fi fost prea slab. E ca şi când ar fi fost tratat ca un om cumsecade care, făcând concesii prea mari, este recompensat prin ingratitudine. Dumnezeu a fost cel care a instituit doctrina despre Dumnezeu-omul; iar acum creştinii au răsturnat-o cu neruşinare, prevalându-se în faţa lui Dumnezeu de această înrudire, astfel încât concesia făcută de

Dumnezeu are aproape aceeaşi semnificație pe care o poate avea, în aceste vremuri, o constituție mai liberă dată de către un rege - se ştie foarte bine ce anume înseamnă: „el a fost constrâns s-o dea". E ca şi cum un Dumnezeu s-ar fi întâmplat să se găsească în încurcătură, ca şi cum fi ar îndreptățit înțeleptul să-i spună: e vina ta; fiindcă te-ai amestecat atât de mult cu oamenii? Nu i-ar fi trecut nicodată prin minte unui om, nicicând să atingă o inimă de om ideea că s-ar ajunge la o asemenea egalitate. Tu însuți ai fost cel care ai vestit-o; acum culegi fructele. Însă creştinismul s-a pus la adăpost încă de la început, începând cu doctrina păcatului. Categoria păcatului este categoria individualității. Păcatul nu poate fi gândit de fapt în mod speculativ; fiindcă omul individual este dedesubtul conceptului; nu se poate gândi un om individual, ci numai conceptul despre om. Din acest motiv, speculația consimte imediat la teoria ***supremației*** generației asupra individului; fiindcă nu se poate pretinde ca speculația să recunoască ***neputința*** conceptului în fața realității. Şi cum nu poate fi gândit un om individual, la fel nici măcar un singur păcătos; poate fi gândit păcătosul care atunci devine negație; dar nu un păcătos individual. Dar tocmai de-asta păcatul, dacă trebuie numai gândit, nu poate niciodată să fie luat în serios. Fiindcă seriozitatea nu este păcatul în general, ci tocmai faptul că tu şi eu suntem păcătoşi; ceea ce contează pentru seriozitate este păcătosul, adică individualul. Cât despre „om individual", speculația, dacă e coerentă, trebuie să aibă o mică stimă pentru faptul de a fi un om individual sau de a fi ceea ce nu poate fi gândit. Ea, dacă dorim să ne ocupăm de această problemă, ar trebui să spună individualului: este acesta un lucru pentru care merită să se piardă vremea? Caută mai întâi de toate să uiți; a fi un om individual înseamnă a nu fi nimic; gândeşte-te - atunci vei fi întreaga umanitate, ***cogito ergo sum***. Poate asta ar putea fi şi o minciună, iar omul individual, a fi un om individual, valoarea cea mai înaltă. Dar să admitem pentru moment că ar fi aşa. Atunci speculația, vrând să fie în întregime coerentă, ar trebui şi să spună: a fi un păcătos individual nu înseamnă a fi ceva; aceasta se află dedesuptul conceptului, nu pierde vremea cu asta şi aşa mai departe. Iar pe urmă? Trebuie poate ca pe urmă , în loc să fie gândit un păcătos individual, să fie gândit păcatul aşa cum am fost invitați să gândim conceptul despre om în locul conceptului despre un om individual? Iar pe urmă, gândind păcatul, devenim poate noi înşine

„păcatul“ - ***cogito ergo sum*** ? Ce propunere excelentă! Totuşi, nu e cazul să ne fie teamă că devenim, în acest fel, păcatul, păcatul pur; fiindcă păcatul chiar nu poate fi gândit. Asta ar trebuie s-o admită speculația însăşi, întrucât păcatul este renegarea conceptului. Dar, spre a nu rămâne în dispută prea mult şi ***concessis***: esențial dificultatea este alta. Speculația nu observă că în relația cu păcatul are de-a face mai mult etica, care judecă mereu pe dos, decât speculația, şi la orice pas se mişcă în direcția opusă; fiindcă etica nu se desparte de realitate, ci se adânceşte în realitate, operând în mod esențial cu categoria neglijată şi disprețuită a speculației: individualitatea. Păcatul este o determinare a individualului; este uşurință şi păcat nou a socoti ca şi cum n-ar fi nimic să fii un păcătos individual - pe când cine socoteşte astfel este el însuşi acest păcătos individual. Aici intervine creştinismul, făcând semnul crucii în fața speculației; iar pentru speculație este imposibil a ieşi din această dificultate, aşa cum este imposibil pentru o barcă cu pânze să meargă înainte cu un vânt direct opus. Seriozitatea păcatului stă în realitatea sa, în individual, fie în mine, fie în tine; în mod speculativ, trebuie făcut abstracție de individual, fapt care înseamnă că în mod speculativ se poate vorbi de păcat numai într-un mod frivol. Dialectica păcatului este diametral opusă celei a speculației.

Aici începe creştinismul, cu a sa doctrină a păcatului şi, deci, cu ***individualul***[32]... ***Fiindcă e adevărat că creştinismul a fost cel***

---

[30]S-a abuzat deseori de doctrina păcatului neamului omenesc fiindcă nu s-a băgat de seamă că păcatul, deşi este comun tuturor, nu-i uneşte pe oameni într-un concept comun, în societate ori tovărăşie („tot aşa de puțin cum, dincolo de cimitir, mulțimea morților formează o societate“), ci îi dezagregă în indivizi sau păstrează izolat pe fiecare individ ca păcătos, izolare care, într-un alt sens, corespunde şi teologic perfecțiunii existenței. Întrucât aceasta n-a fost observată, s-a propăvăduit că neamul omenesc, căzut odată pentru totdeauna, a redevenit bun cu ajutorul lui Hristos. Şi astfel, din nou, s-a ajuns la a-l deranja pe Dumnezeu cu o abstracție care, drept abstracție, pretinde că este cu el în afinitate mai strânsă. Dar acesta este un pretext care nu serveşte la altceva decât de a face oamenii neobrăzați. Fiindcă dacă „individualul trebuie să se simtă în afinitate cu Dumnezeu“ (iar aceasta este doctrina creştinismului), el îi îndură şi toată greutatea, în teamă şi în tremurare, trebuind să descopere, dacă aceasta n-o fi o descoperire veche, posibilitatea scandalului. Dar dacă individualul trebuie să ajungă la această stare glorioasă printr-o abstracție, sarcina trebuie să fie uşoară şi afinitatea cu Dumnezeu, de fapt, devine vană. Atunci individualul

care a propăvăduit doctrina lui Dumnezeu-omul şi a egalităţii dintre Dumnezeu şi om, dar în acelaşi timp creştinismul urăşte în mod hotărât orice apropiere arogantă şi plictisitoare. Cu doctrina păcatului şi a păcătosului individual, Dumnezeu şi Hristos s-au garantat, odată pentru totdeauna, foarte diferit de orice rege, împotriva poporului şi a masei poporului, a publicului şi aşa mai departe, item împotriva oricărei solicitări a unei constituţii mai libere. Toate acele abstracţiuni în faţa lui Dumnezeu nu există de fapt; în faţa lui Dumnezeu, în Hristos, trăiesc toţi oamenii individuali (păcătoşi) - deşi Dumnezeu poate foarte bine să-i supravegheze pe toţi şi, pe deasupra, să aibă grijă şi de vrăbii : Dumnezeu este un prieten al ordinii şi în acest scop el este prezent în orice punct şi în orice moment; el este - şi asta în manualul de teologie este enumerat printre titlurile ce se dau lui Dumnezeu şi la care oamenii se gândesc puţin uneori fără desigur să se forţeze vreodată să se gândească în fiecare moment - omniprezent. Conceptul său nu este precum acela al omului, sub care se găsesc lucrurile individuale, ca elemente ce nu se pot rezolva în concept; conceptul său cuprinde totul şi, în alt sens, el nu are nici un concept. Dumnezeu nu se ajută de un compendiu; el cuprinde realitatea însăşi, toate lucrurile individuale; pentru el, individualul nu este dedesubtul conceptului.

Doctrina păcatului, după care tu şi eu suntem păcătoşi, doctrină care în mod absolut dezagregă „masa", stabileşte o diferenţă calitativă între Dumnezeu şi om atât de profundă cum n-a mai fost stabilită vreodată -şi asta poate face numai Dumnezeu, fiind definiţia păcatului: ***în faţa lui Dumnezeu*** etc. În nici un chip, omul nu este diferit de Dumnezeu ca în acela că el, adică orice om, este păcătos şi

nu simte greutatea imensă a lui Dumnezeu care, umilindu-l, pe cât îl coboară pe atât îl înalţă, dar el se amăgeşte că ar putea avea totul , participând la acea abstracţie. Pentru existenţa omului nu e valabil precum pentru cea a animalelor faptul că exemplarul este mereu mai puţin decât specia. Omul se distinge de alte specii de animalenu numai reputaţiile ce sunt înşirate de obicei, ci, calitativ, pentru faptul că individul e mai mult decât specia. Iar această determinare este din nou dialectică, fiindcă înseamnă că individualul este păcătos, dar şi, pe de altă parte, că a fi individualul înseamnă perfecţiunea.

este „în fața lui Dumnezeu“, astfel încât contrastele sunt puse împreună într-un dublu sens: sunt unite (***continentur***), nu pot fi separate unul de altul, iar fiind astfel puse unul lângă altul, diferența sare în evidență mai mult, ca atunci când se pun împreună două culori: ***opposita iuxta se posita magis illucescunt***. Păcătosul este unicul dintre predicatele ce se dau omului care în niciun fel, nici ***via negationis,*** nici ***via eminentiae*** nu se pot da lui Dumnezeu.. A vrea să se spună despre Dumnezeu (în acelaşi sens în care se spune că el nu este finit, adică, ***via negationis***, că este infinit) că el nu este un păcătos, ar fi un blestem.

Ca păcătos, omul e despărțit de Dumnezeu prin abisul cel mai profund al calității. Şi, fireşte, Dumnezeu e despărțit de om prin abisul aceleiaşi calități, atunci când iartă păcatele. Fiindcă, dacă în alte cazuri ar fi posibil, printr-un fel de acomodare inversă, de a transfera divinul în sfera umană, într-un lucru omul nu ajunge niciodată pentru toată veşnicia să fie asemănător lui Dumnezeu: în iertarea păcatelor.

Aici este punctul celei mai mari concentrări a scandalului pe care aceeaşi doctrină, care a propăvăduit egalitatea dintre Dumnezeu şi om, a considerat-o necesară.

Dar scandalul este determinarea cea mai hotărâtă posibilă a subiectivității. a omului individual. Desigur, a gândi scandalul fără a gândi un scandalizat este imposibil, tot aşa cum este imposibil un concert de flaut dacă nu există nici un flautist [33].Însă gândirea însăşi trebuie să admită că scandalul, mai mult decât îndrăgostirea, este un concept ireal, că devine real numai odată ce ar exista cineva, un individual care să se scandalizeze.

Scandalul, deci, se referă la individual. Iar aici începe creştinismul, făcând din orice om un individ, un individ păcătos, şi pe urmă concentrează toate posibilitățile de scandal care se pot găsi în cer şi pe pământ (doar acest Dumnezeu îi pune la dispoziție) şi acesta este creştinismul. Atunci, el spune oricărui individual: tu trebuie să crezi, adică: trebuie ori să te scandalizezi ori să crezi. Nici un cuvânt mai mult; nu-i nimic altceva de adăugat. „Am vorbit, spune Dumnezeu în cer, în eternitate vom vorbi despre asta din nou. Între timp, tu poți face ceea ce vrei; dar va veni judecata de apoi“.

---

[33][Platon, Apologia, 27 B].

O, judecată de apoi! Noi oamenii am învăţat - ne propăvăduieşte experienţa - că, atunci când pe o navă ori într-o armată există o răzmeriţă, vinovaţi sunt atâţia încât trebuie să se renunţe la pedeapsă; iar când e vorba de public, de prea cinstitul public cultivat ori din popor, atunci nu numai că revolta nu este un delict, ci, potrivit ziarului în care trebuie să te încrezi ca în Evanghelie ori în revelaţie, voinţa lui Dumnezeu. Cum se explică asta? Se explică prin faptul că conceptul de judecată de apoi corespunde individualului; fiindcă nu se poate judeca ***en masse*** ; se pot ucide oameni ***en masse***, înfiera ***en masse***, linguşi ***en masse***, pe scurt, tratând oamenii ca pe vite în diferite feluri; dar nu judeca oamenii ca pe vite, fiindcă nu se pot judeca vitele; oricât de mare ar fi numărul celor ce sunt judecaţi, dacă trebuie să se judece cu seriozitate şi adevăr, se judecă fiecare om individual; trebuie puţini ca să fie judecaţi; şi întrucât nu pot apărea ca indivizi sau nu pot fi făcuţi să apară ca indivizi, atunci trebuie să se renunţe la a-i judeca[34].

Iar întrucât în vremile noastre, ale luminilor, în care sunt considerate neconvenabile toate ideile antropomorfice şi antropatice în jurul lui Dumnezeu, nu se gândeşte că ar fi neconvenabil să se imagineze Dumnezeu, ca judecător, asemănător unui simplu preot ori unui judecător militar care, neputând da de cap unei trebi atât de complicate, ajunge la concluzia că în vechime lucrurile se desfăşurau exact în acelaşi fel. De aceea, să fim de acord şi să ne asigurăm că preoţii predică în acest sens. Iar dacă ar exista un individ care ar îndrăzni să vorbească diferit de asta, un individ destul de prost spre a-şi agrava singur viaţa cu griji şi răspunderi, cu teamă şi tulburare şi să-i tulbure şi pe alţii, atunci să ne apărăm considerându-l nebun ori mai curând, de-ar fi necesar, ucigându-l. Ajunge să fim mulţi spre a o face, fiindcă atunci nu-i un lucru nedrept. Este un non-sens, un fel învechit de a vedea că mulţi fac o nedreptate; cu alte cuvinte că în mulţi se află voinţa lui Dumnezeu. În faţa acestei înţelepciuni - ştim din experienţă, fiindcă nu suntem copii neexperimentaţi, nu spunem cuvinte goale, ci vorbim ca oameni cu experienţă - s-au închinat până acum toţi oamenii, regi, împăraţi şi excelenţe; bazându-ne pe această înţelepciune, am pus la înălţime toate creaţiile noastre; astfel va

---

[34]Iată de ce Dumnezeu este „judecătorul": fiindcă în faţa lui nu există masa, ci numai indivizii.

învăţa chiar şi Dumnezeu să se închine. Esenţialul este că suntem mulţi, chiar mulţi, ca să ne punem de acord; dacă reuşim în asta, suntem siguri de judecata de apoi a veşniciei. Deja, ei s-au asigurat că numai în veşnicie vor deveni indivizi. Dar în faţa lui Dumnezeu erau şi sunt mereu nişte indivizi; cine stă într-o vitrină nu este mai expus privirilor oamenilor decât fiecare om în transparenţa sa în faţa lui Dumnezeu. În asta constă relaţia de conştiinţă cu Dumnezeu. Conştiinţa funcţionează astfel încât relaţia se însoţeşte în mod imediat cu orice vină şi este chiar vinovatul însuşi cel care trebuie s-o scrie. Dar se scrie cu cerneală simpatică şi de aceea scriitura se citeşte bine numai atunci când, în veşnicie,. este expusă la lumină, în timp ce veşnicia examinează conştiinţele. De fapt, fiecare soseşte în veşnicie ducând şi oferind el însuşi cea mai precisă denunţare a vreunui fapt, şi cel mai nesemnificativ, pe care s-o fi comis şi s-o fi admis. Astfel, a face judecată de apoi în veşnicie este un lucru pe care l-ar putea face şi un copil; în fond, nu există nimic de făcut pentru un al treilea, totul, chiar şi cuvântul cel mai nesemnificativ care s-a pronunţat, este înregistrat. Vinovatului, care călătoreşte prin viaţă spre veşnicie, i se întâmplă exact ceea ce i s-a întâmplat acelui asasin care, pe calea ferată, cu maximă viteză, fugea de la locul crimei - şi de crima sa; ah, chiar sub vagonul în care se afla el alerga şi telegraful electric ce conţinea datele despre el şi cu ordinul de a-l aresta la prima gară. Când a sosit în gară şi a coborât din vagon, fusese deja arestat - el, spre a spune astfel, purtase cu sine şi propriul denunţ.

Disperarea pentru iertarea păcatelor, este, deci, scandalul. Este scandalul şi păcatul ridicat la putere. La aceasta nu se gândeşte, de obicei; scandalul, potrivit ideilor comune, nu face parte din păcat, întrucât nu se vorbeşte de păcat, ci de păcate, printre care scandalul nu găseşte loc. Scandalul se consideră mai puţin ca potenţare a păcatului. Aceasta derivă din faptul că, potrivit punctului de vedere creştin, nu există antiteza păcat-credinţă, ci păcat-virtute.

C. Păcatul de renunţare la creştinism „modus ponens“ de a-l declara falsitate

Acesta este păcatul împotriva Sfântului Duh. Disperarea eului este ridicată aici la cea mai mare putere; eul care nu numai că

aruncă la o parte întreg creştinismul, însă îl face să devină minciună şi falsitate, ca idee imens disperată de sine însuşi trebuie să fie acest eu!

Că păcatul s-ar potenţa se demonstrează în mod clar atunci când este interpretat drept un război între om şi Dumnezeu, în care se schimbă tactica; atunci, potenţarea este trecerea de la defensivă la ofensivă. Păcatul este disperare: aici se declară război căutând să se evite bătălia. Urmează disperarea pentru propriul păcat: aici încă o dată se evită bătălia, întărindu-se în poziţia de retragere, însă mereu ***pedem referens***. Atunci se schimbă tactica: păcatul, deşi se adânceşte tot mai mult în sine însuşi şi astfel se îndepărtează de Dumnezeu, într-un alt sens se apropie, devenind tot mai hotărât el însuşi. Disperarea pentru iertarea păcatelor este o poziţie determinată în faţa unei oferte a milei lui Dumnezeu; păcatul nu este în întregime pe fugă, nu este numai defensiv. Însă păcatul de renunţare la creştinism ca minciună şi falsitate este război ofensiv. În toate formele precedente păcatul, într-un anumit fel, făcea duşmanului său concesia de a-l recunoaşte mai puternic. Dar acum păcatul atacă.

Păcatul împotriva Sfântului Duh este forma pozitivă a scandalului.

Doctrina creştinismului este doctrina lui Dumnezeu-omul, a afinităţii dintre Dumnezeu şi om, care totuşi, să se bage de seamă, trebuie înţeleasă în sensul că posibilitatea scandalului ar fi, dacă pot spune astfel, garanţia prin care Dumnezeu s-a asigurat că omul nu s-ar putea apropia prea mult. Posibilitatea scandalului este momentul dialectic în întreaga gândire creştină. Dacă se pierde această posibilitate, creştinismul nu este numai păgânism, ci ceva atât de fantezist încât păgânismul ar trebui considerat un non-sens. Ideea unei atari apropieri de Dumnezeu prin care, potrivit doctrinei creştine, omul poate ajunge şi trebuie să ajungă la Hristos, nu a trecut niciodată prin minte nici unui om. Dacă ea trebuie înţeleasă chiar astfel, fără nici o explicaţie, fără minimă rezervă, dacă poate fi primită fără nici cea mai mică dificultate, cu neobrăzare: atunci, vrând să numim imaginea poetică a zeilor în păgânism nebunie omenească, trebuie să vedem în creştinism o invenţie nebună a lui Dumnezeu; o atare doctrină putea să-i treacă prin minte numai unui Dumnezeu care pierduse uzul intelectului - aşa trebuie să judece un om care are încă capul pe umeri. Dumnezeul întrupat, cum omul ar

putea să fie neîndoielnic colegul său de cameră, ar deveni o confirmare a prințului Henric în drama lui Shakespeare.

Dumnezeu şi om sunt două calități între care se interpune o diferență infinită. Orice doctrină care ar neglija această diferență este, omeneşte vorbind, nebună şi, în sens divin, blestem. În păgânism, omul făcea din Dumnezeu un om (omul-Dumnezeu); în creştinism, Dumnezeu se face om (Dumnezeul-om) - dar în iubirea infinită a grației milostive, el a făcut totuşi *o* condiție a sa: nu poate renunța la aceasta. Aceasta este totuşi tocmai durerea lui Hristos: nu poate renunța la aceasta; el se poate înjosi pe sine, poate asuma forma servitorului, suferi, muri pentru oameni, invita pe toți să vină la el, să ofere fiecare zi a vieții sale şi fiecare ceas al zilei, îşi poate oferi viața - dar posibilitatea scandalului nu o poate îndepărta. Ah, ce act singular de iubire, ce durere impenetrabilă a iubirii ca Dumnezeu însuşi să poată (fapt pe care, în alt sens, el nici nu-l vrea, nu poate să-l vrea; dar chiar dacă ar vrea n-ar putea) să facă imposibil ca acest act de iubire să devină pentru un om contrariul, mizeria cea mai mare! De fapt, cea mai mare mizerie omenească existentă, mai mare decât păcatul, este a te scandaliza de Hristos şi a rămâne în scandal. Iar acest Hristos n-o poate face imposibilă, „iubirea" n-o poate face imposibilă. Iată pentru ce el spune: „ Fericit cel ce nu se scandalizează de mine"[35]. Mai mult el nu poate face. El poate, deci, aceasta este posibil, el poate prin iubirea sa să facă un om atât de mizerabil cum altfel omul nici n-ar putea deveni. Oh, ce contradicție impenetrabilă în iubire! Şi totuşi, el - din iubire - nu are curajul de a nu desăvârşi actul de iubire; şi totuşi aceasta putea face un om atât de mizerabil cum altfel n-ar fi putut deveni!

Să vorbim de asta într-un mod omenesc. E un biet acel om care nu a simțit niciodată impulsul iubirii în a sacrifica totul pentru iubire, care, deci, nu l-a putut face niciodată! Însă, atunci când cel ce voia să sacrifice totul descoperea că tocmai acest sacrificiu al său de iubire putea deveni cea mai mare nenorocirte a celuilalt, a persoanei iubite: ce se întâmpla? Două erau posibilitățile: ori iubirea a pierdut întregul elan în el, s-a închis într-o melancolie sentimentală; el a părăsit iubirea, neîndrăznind să desăvârşească acel act de iubire, sucombând, nu sub acțiune, ci sub greutatea acelei posibilități.

[35][Matei, 11, 6].

Fiindcă, aşa cum o greutate devine infinit mai grea când se agaţă la o extremitate a unei bârne şi cine vrea s-o ridice trebuie să ţină bârna de cealaltă extremitate, tot aşa orice acţiune devine infinit mai grea când devine dialectică şi încă şi mai grea când devine dialectic-simpatetică, astfel încât ceea ce iubirea îl împinge să facă pentru cel iubit, grija faţă de binele celui iubit îi apare descuranjantă. Ori chiar a învins iubirea, iar el s-a expus riscului din iubire. Totuşi, în bucuria iubirii - iubirea e mereu bucuroasă, cu atât mai bucuroasă cu cât sacrifică totul - pătrunsese totuşi o durere adâncă -, fiindcă era posibil asta! Iată de ce el n-a putut să desăvârşească actul său de iubire, sacrificiul său - pentru care, privitor la sine însuşi, el jubila - fără lacrimi: deasupra a ceea ce voi numi epoca sa interioară atârna, ca un nor întunecat, acea posibilitate. Şi totuşi, dacă n-ar fi fost aceea, acţiunea sa n-ar fi fost de o iubire adevărată. Oh, prietene, câte lucruri nu te-au ispitit în viaţa ta! Aţâţă-ţi creierul, sfâşie orice văl, descoperind simţământul cel mai adânc al pieptului tău, dă la o parte toate întăriturile care te separă de un personaj care îţi reprezintă un poet - şi pe urmă citeşte Shakespeare: te vei înspăimânta de coliziunile dinlăuntrul creaturilor tale. Şi totuşi, adevăratele coliziuni religioase se pare că şi Shakespeare însuşi s-a temut să le reprezinte. Poate acestea pot fi exprimate numai în limbajul zeilor, limbaj pe care nici un om nu-l poate vorbi; fiindcă aşa cum a zis foarte bine deja un grec[36]: de la oameni învăţăm să vorbim, de la zei să tăcem.

Din faptul că există diferenţă de calitate între Dumnezeu şi om derivă posibilitatea scandalului care nu poate fi îndepărtată. Din iubire Dumnezeu devine om, spunând: Vezi ce anume înseamnă a fi om; dar, adaugă el, priviţi bine, fiindcă eu sunt în acelaşi timp Dumnezeu - fericit cine nu se scandalizează de mine. El, ca om, asumă forma unui biet servitor; a fi el un biet servitor semnifică că nici un om nu trebuie să se creadă exclus, nici să gândească că ar exista vreo autoritate umană şi vreo autoritate printre oameni care să-l ducă mai aproape de Dumnezeu. Nu, el este bietul om. Uite-te aici, spune el; confirmă ce anume înseamnă să fii om, fiindcă eu sunt în acelaşi timp Dumnezeu - fericit cel ce nu se scandalizează de mine. Ori chiar invers: Tatăl şi eu suntem unul[37]; şi totuşi, eu sunt doar

---

[36][Plutarh, ***De garrulitate***, cap. 8]
[37][***Ioan,*** 16, 6]

acest biet om individual, trebuincios, părăsit, lăsat la cheremul oamenilor - fericit cine nu se scandalizează de mine. Eu, acest biet om, sunt cel ce face astfel încât să audă surzii, să vadă orbii, să umble ologii, să fie purificați leproşii, să învie morții - fericit cine nu se scandalizează de mine[38].

Apelând la instanța supremă, de aceea ard eu de nerăbdare să spun că această expresie: „fericit cine nu se scandalizează de mine" face parte din vestirea mesajului lui Hristos, dacă nu în acelaşi fel cu cuvintele sacramentale ale Cinei cea de Taină, cel puţin cu cuvintele: fiecare se caută pe sine însuşi[39]. Sunt cuvintele lui Hristos însuşi şi trebuie mereu din nou, mai ales în creştinătate, a le inculca, a le repeta, a le spune fiecăruia în particular. Aşadar[40], în vestire nu ar răsuna aceste cuvinte, iar în cazul în care reprezentarea doctrinei creştine n-ar fi pătrunsă de această gândire, creştinismul ar însemna blestem. Fiindcă, fără gardă de corp şi fără servitori care să-i pregătească drumul, aducând la cunoştința oamenilor cine era cel care trecea, Hristos umbla aici pe pământ în înfăţişarea unui biet

---

[38][***Matei***, 11, 6]
[***Corint.***, 11, 28].

[39]Acest caz se verifică aproape pretutindeni în creştinătate, care, cum pare, ori ignoră cu totul că Hristos însuşi a fost cel care mereu şi din nou, cu fervoare atât de intimă, punea în gardă împotriva scandalului, până spre sfârşitul vieții sale, pe credincioşii săi apostoli care îl urmaseră încă de la început şi care pentru iubirea lui părăsiseră totul; ori reține până la urmă în mod tacit că aceasta ar fi o grijă exagerată a lui Hristos, întrucât experiența a mii şi mii de persoane demonstrează că se poate avea credință în Hristos fără a avea habar de posibilitatea scandalului. Însă aceasta ar putea fi o eroare care cu siguranta va deveni manifestă atunci când posibilitatea scandalului se va prezenta spre a judeca creştinismul.

[40]Aici apare o mică temă pentru observatori. Dacă se presupune că toți preoții, numeroşi aici şi în străinătate, care țin şi scriu predici ar fi creştini credincioşi, cum se explică că nu e de auzit ori de scris niciodata o rugăciune care, mai ales în vremurile noastre, să pare atât de evidentă: „Doamne din ceruri, îți mulțumesc pentru că n-ai cerut omului să înțeleagă creştinismul, căci dacă s-ar fi cerut aceasta eu aş fi fost cel mai nenorocit dintre toți. Cu cât mai mult caut să-l înțeleg, cu atât mai incomparabil mi se pare, şi cu cât mai mult descopăr posibilitatea scandalului. De aceea îți mulțumesc că tu ceri doar credință şi te rog să mi-o sporeşti mereu". Această rugăciune, din punct de vedere ortodox, ar fi perfect corectă şi, presupunând că ar fi sinceră în cel ce se roagă, ar fi în acelaşi timp ironie cuvincioasă cu privire la speculație. Dar va fi de găsit credința pe pământ?

servitor. Dar posibilitatea scandalului - ah, ce durere era aceasta pentru El în iubirea Sa! - îl apăra şi îl apără, stabilând o prăpastie adâncă între El şi cel care îi era mai aproape.

De fapt, cine nu se scandalizează ***adoră*** crezând. Însă adoraţia, care este expresie a credinţei, exprimă acea prăpastie infinit de adâncă şi stabilă între cine adoră şi cine este adorat. Fiindcă în credinţă, din nou, posibilitatea scandalului este momentul dialectic.

Însă felul de scandal de care se vorbeşte aici este ***modus ponens***, fiindcă afirmă despre creştinism că este falsitate şi minciună şi tot la fel spune despre Hristos.

Spre a pune în lumină această formă de scandal trebuie examinate diversele forme ale scandalului, care în mod esenţial se referă la paradox - adică la Hristos - şi de aceea se prezintă în orice determinare a ideii creştine, fiindcă toate se referă la Hristos, îl au în minte pe Hristos.

Forma cea mai joasă a scandalului, omeneşte vorbind, cea mai nevinovată, este a lăsa fără rezolvare întreaga problemă în jurul lui Hristos, judecând astfel: eu nu-mi permit să judec în nici un fel asta, nu cred, dar nu judec în nici un chip. Că asta ar fi o formă de scandal, scapă celor mai mulţi. Adevărul este că a fost complet uitat acel imperativ creştin: ***tu trebuie***. Din asta derivă că nu se vede că este scandal faptul de a-l lăsa în indiferenţă pe Hristos. Faptul că creştinismul te-a pus în gardă înseamnă că tu trebuie să-ţi faci o părere despre Hristos; El, sau faptul că El există şi că El a existat, este hotărârea întregii existenţe. Dacă Hristos ţi-a fost vestit, este scandal a spune: nu vreau să am nici o părere despre asta.

Totuşi aceasta trebuie să se înţeleagă cu o anumită rezervă în aceste vremuri în care creştinismul este vestit într-un fel aşa de mediocru. Există cu siguranţă mii de oameni care au auzit vestindu-se creştinismul fără să fi auzit nimic de acest „trebuie". Dar cine l-a auzit, dacă apoi spune: nu vreau să am nici o opinie în legătură cu asta, este scandalizat. Fiindcă el neagă dreptul divin al lui Hristos de a pretinde de la om ca un astfel de om să spună: „eu nu mă pronunţ în nici un fel în legătură cu Hristos, nu spun nici da, nici nu"; fiindcă atunci ar fi de ajuns să fie întrebat:: „atunci nu ţi-ai făcut nici măcar o opinie dacă trebuie să ai sau nu o părere în legătură cu El?". Dacă răspunde da, cade în propria capcană, iar dacă răspunde nu, creştinismul consideră că el trebuie să aibă o părere despre asta şi,

deci, despre Hristos; că nici un om nu poate crede cu înfocare în a ignora viața lui Hristos ca pe o curiozitate! Dacă Dumnezeu face să se zămislească şi devină om, aceasta nu e un capriciu inutil, un proiect pe care să-l fi gândit pentru a avea ceva de făcut, poate pentru a pune capăt plictiselii care, s-a spus cu neruşinare, este inerent existenței divine - nu e vorba de a căuta aventuri. Nu, dacă Dumnezeu face asta, seriozitatea existenței depinde de acest fapt. Iar în această seriozitate punctul cel mai serios este că fiecare ***trebuie*** să aibă o părere despre aceasta. Când un rege vine să viziteze un oraş dintr-o provincie, consideră o jignire că un funcționar, fără a fi scuzat din motive de serviciu, omite să-l cinstească; dar ce anume ar gândi dacă cineva ar vrea să nu ia în seamă complet faptul că regele se află în oraş, ar vrea să-l facă pe omul privat „să nu-i pese de Majestatea Sa şi de dreptul regelui?“ În acelaşi fel trebuie judecat atunci când lui Dumnezeu îi place să se facă om - iar un om îşi permite să spună (fiindcă ceea ce este un om în fața unui rege este orice om în fața lui Dumnezeu): da, acesta este un lucru despre care nu doresc să am nici o părere. Cu o indiferență atât de înfumurată se vorbeşte despre un lucru care de fapt se neglijează; deci se neglijează cu înfumurare Dumnezeu.

Următoarea formă a scandalului este negativă, dar pasivă. Omul simte bine că nu poate neglija pe Hristos, că nu este capabil să ignore problema existenței lui Hristos şi să se lase în voia unei vieți neruşinate. Dar nici nu poate crede; şi astfel continuă să fixeze privirea mereu în acelaşi punct, asupra paradoxului. În acest fel, el cinsteşte totuşi creştinismul, spunând că întrebarea: ce părere ai despre Hristos? este realmente cea mai hotărâtoare. Un atare individ scandalizat îşi petrece viața ca o umbră; viața sa se consumă fiindcă înlăuntrul său se ocupă continuu de această hotărâre. Astfel, el exprimă ce realitate are creştinismul, aşa cum pasiunea iubirii nefericite demonstrează realitatea iubirii.

Ultima formă a scandalului este aceea de care vorbim aici, adică cea pozitivă. Ea declară că creştinismul este falsitate şi minciună, negând pe Hristos - care a existat şi care a fost cel care spune că este - sau în sensul propăvăduirii sau în sensul raționalismului, astfel încât Hristos sau nu este un om individual, ci are doar aparența acestuia, sau nu-i altceva decât un om individual, devenind astfel, sau, potrivit propăvăduirii, o figură poetică,

mitologică, care nu pretinde că este real, sau, potrivit raționalismului, o realitate care nu pretinde că este divină. Această negație a lui Hristos ca paradox implică firește negarea tuturor elementelor creștinismului: păcatul, iertarea păcatelor etc.

Această formă de scandal este păcatul împotriva Duhului Sfânt. Așa cum evreii spuneau că Hristos alunga diavolul cu ajutorul diavolului[41], la fel această formă de scandal face din Hristos o invenție a diavolului.

Această formă de scandal este cel mai înalt grad de putere a păcatului, fapt care de obicei nu este observat fiindcă nu se vede; potrivit cu punctul de vedere creștin, contrastul este păcat-credință.

Acest contrast, însă, a fost afirmat în toată această scriere, în care la început, în prima parte (A,a) a fost stabilită formula pentru starea în care nu există nici o disperare: punându-se în relație cu sine însuși și voind să fie el însuși, eul se întemeiază, transparent, în puterea pe care a pus-o. Iar această formulă, cum am amintit adesea, este definiția credinței.

---

[41] [***Matei***, 17, 24]

APENDICE

CLIMACUS ANTI-CLIMACUS[42]

1 august 1849

O descoperire dialectică a lui Anti-Climacus

Eu, Anti-Climacus, un biet individ, un om simplu ca cea mai mare parte a oamenilor, m-am născut la Copenhaga, aproximativ, ba mai degrabă cu siguranţă, contemporan cu Johannes Climacus, cu care eu, într-un anume sens, am mult, ba chiar totul, în comun, dar de care, într-un alt sens, sunt infinit diferit. De fapt, el spune despre el însuşi că nu este creştin - lucru care te face să înnebuneşti. Tot atât de adevărat este că eu nu sunt înnebunit de asta până la a spune - dacă cineva reuşeşte prin viclenie să mi-o scoată din gură - exact contrariul; ba mai curând: fiindcă eu spun despre mine exact contrariul, aş putea înnebuni din cauza a ceea el spune despre sine. De fapt, eu spun că sunt un creştin, atât de extraordinar cum nimeni n-a mai fost, însă, să se ia aminte, sunt astfel într-o interioritate tainică, fără ca nimeni, chiar nimeni să nu observe, nici măcar în cea mai mică măsură; dar pot să asigur şi asigur (***realmente***, totuşi, nu pot să asigur, fiindcă altfel aş rupe pecetea tainei) că eu, într-o interioritate tainică, aşa cum am spus, sunt un creştin atât de extraordinar cum n-a fost nimeni niciodată.

Cititorul care, pe lângă faptul de a fi prietenul meu, este prieten al înţelegerii, va vedea cu uşurinţă că în ciuda extraordinarei mele creştinătăţi există în mine ceva rău. Fiindcă e destul de limpede că eu numai pentru a-l tulbura pe Johannes Climacus mi-am asumat poziţia pe care mi-am asumat-o. Dacă eu aş fi sosit mai înainte, aş fi

---

[42][În scrierile postume ale lui Kierkegaard (***Efterladte Papirer***, 1849, Copenhaga 1880, 574 pp.) se găseşte o explicaţie a pseudonimului Anti-Climacus, creat ca opus şi completare al celuilalt pseudonim al său Johannes Climacus sub care au fost publicate ***Fărămituri filosofice*** împreună cu ***Epilogul neştiinţific*** (1844). Johannes Klimas era numele care se dăduse unui teolog bizantin din sec. al VI-lea cu opera sa principală ***Klimas (Scara lui Jacob)*** în care descrie gradele perfecţiunii morale. Şi pseudonimele lui Kierkegaard sunt puse de el într-o anume legătură cu cuvintele „climax“ şi „anti-climax“ pe care el le defineşte în sensul pe care îl au pentru el, într-o scrisoare către profesorul Rasmus Nielsen (p. 585 în scrierile postume) publicată aici, în continuare], n.tr.

spus despre mine ceea ce el spune despre sine; iar atunci, el ar fi fost constrâns să spună despre sine ceea ce eu spun despre mine.

De fapt, noi ne găsim într-o relație de afinitate, totuşi nu suntem gemeni, suntem extrem de opuşi: există între noi o relație adâncă, fundamentală; însă, în ciuda celor mai disperate eforturi de ambele părți, nu înaintăm deloc, nu ne apropiem niciodată decât până la ***un contact în care ne respingem*** . Există un punct şi un moment în care ne atingem, dar în acelaşi moment ne îndepărtăm unul de celălalt prin elanul nesfârşirii. Aşa cum din vârful muntelui două acvile s-ar dezlănțui în jos spre acelaşi punct ori din vârful unei scorii o acvilă s-ar arunca în jos, iar din adâncimea mării un peşte de pradă, cu acelaşi elan, s-ar împinge în sus spre suprafață, la fel noi doi căutăm acelaşi punct; are loc un contact şi, în aceeşi clipă, ne despărțim şi fiecare se lansează spre extremitatea sa.

Punctul pe care-l căutăm este acesta: a fi în mod simplu şi limpede un adevărat creştin. Există un contact, dar, în aceeaşi clipă, ne despărțim: Johannes spune despre el însuşi că el nu este creştin, iar eu spun de mine însumi că sunt un creştin atât de extraordinar cum n-a mai fost. Să se rețină, într-o interioritate tainică.

Dacă s-ar întâmpla vreodată ca noi, în clipa contactului, să ne schimbăm astfel încât eu să zic despre mine ceea ce Johannes zice de sine însuşi şi viceversa: asta n-ar marca nici o diferență. Un singur lucru este imposibil: ca noi doi să spunem acelaşi lucru despre noi este posibil numai cu condiția să dispărem.

Avem o existență reală, dar cel ce reuşeşte să devină în mod evident şi limpede un adevărat creştin va putea, aşa cum marinarul povesteşte despre Gemenii care urmează să conducă nava, să relateze despre cei doi frați care sunt extrem de opuşi. Şi aşa cum marinarul povesteşte că a văzut lucruri fantastice, la fel cel ce reuşeşte să devină în mod evident şi limpede creştineşte un adevărat creştin va putea povesti că a văzut ceva fantastic. Poate marinarul minte în ceea ce povesteşte - nu o va face adevăratul creştin în ceea ce va povesti despre noi; fiindcă e adevărat că cei doi frați suntem figuri fantastice, dar e adevărat şi că ***el*** ne-a văzut.

PROFESORULUI RASMUS NIELSEN ŞI PRIVITOR LA EL[43]

... dar asta numai spre a culege şi voi în acea eroare ceea ce eu consider caracteristica întregii gândiri moderne: de a schimba o ***climax*** şi o ***anticlimax***, de a considera ***climax*** ceea ce este o ***anticlimax*** şi, aşa cum se potriveşte cu privire la o ***climax***, de a vorbi în expresii mai răsunătoare atunci când ***climax*** se află în punctul său culminant - ah, ochilor celor care vorbesc le e tăinuit faptul că ea este o ***anticlimax***. Despre ceea ce „trece dincolo" - şi întreaga gândire modernă „trece dincolo" - trebuie spus că se ridică cu ajutorul unei ***anticlimax***, pentru a sosi, cu chipul triumfător, cu propoziţiile cele mai fanfaroane, urcând la un punct mai jos. Se „trece dincolo" de credinţă - la sistemul: se ridică! Se „trece dincolo" de individ - la comunitate, se urcă!, se „trece şi mai departe" de subiectivitate - la obiectivitate, se urcă! şi aşa mai departe.

Prin noul pseudonim Anti-Climacus, pseudonimul meu Climacus a privit un punct. Consider că Climacus-Anti-Climacus ar fi o fericită epigramă, chiar dacă s-ar uita complet conţinutul scrierilor lor: cele două cuvinte enigmatice vor conserva, pentru cel care are suspiciuni spre a înţelege o melodie cântată pe jumătate, forţa deşteptătoare a epigramei.

NOTA AUTORULUI LA „MALADIA MORTALĂ"

Ceea ce ar putea să pară, atunci când cineva vorbeşte despre sine însuşi, nu foarte diferit de o trădare faţă de sine însuşi, ar putea să pară, în faţa altora (spre a adopta un cuvânt care, desigur - faptul face pentru mine situaţia nu mai bună, ci mai rea - a fost spus de Tertulian cu privire la sine însuşi, dar într-o privinţă asemănătoare) „frivol sau aproape neruşinat" ca cineva să vrea cu ardoare să reprezinte exigenţele idealităţii cu privire la fiinţa creştină; cineva care, în orice caz, este el însuşi într-un anumit fel, şi poate în multe feluri, un om perfect. Dar dacă toţi, fiecare în felul lui, atât cei mai perfecţi cât şi cei mai imperfecţi, ar observa tăcerea, fiindcă nici unul n-ar vrea să fie pe atât de trădător, pe atât de frivol sau pe atât de neruşinat, atunci această tăcere generală ar deveni o altfel de

---

[43] [Din copia jerpelită a unei scrisori datată 4 august 1849 către R.N.]

neruşinare, o trădare, o revoltă perfidă împotriva lui Dumnezeu, care nu vrea în nici un chip să fie tăcute exigențele idealității.

Astfel, în această carte cineva a îndrăznit, cineva care nu este nimeni; eu am îndrăznit, faptul este pentru mine deja destul de arzător, de a face publică această reprezentare.

Cineva care nu este nimeni nu poate desigur jigni pe nici un altul, judeca pe nic iun altul. Şi dacă ar fi posibil - ca asta să nu aibă loc, ca autorul să nu ajungă să judece pe vreunul, interesează într-un fel mai mult decât pe toți pe mine însumi; fiindcă, dacă el ar ajunge să judece pe vreunul, atunci va judeca mai înaintea tuturor pe mine. Că aceasta nu e o vorbă goală, cititorul se va convinge cu siguranță fără dificultate; de fapt, în vreme ce el poate nu simte că această carte îl priveşte pe el, va vedea cu uşurință cum eu trebuie să simt că ea, pentru atâtea motive, mă priveşte pe mine.

Desigur, cartea e scrisă ca de un medic, asta e adevărat. Însă acela care este medicul este cineva care nu e nimeni; el nu spune nici unui om: tu eşti bolnav - astfel nici măcar mie; el descrie numai boala în timp ce defineşte continuu ce anume este „credința“, pe care, aşa cum pare, crede că o posedă el însuşi într-un grad extraordinar; şi de aici derivă poate un nume al său: Anti-Climacus.

Eu, însă, ca să spun adevărul, mă străduiesc, cum pot, să ajung până la punctul să simt că eu aş fi bolnavul de care vorbeşte el, străduindu-mă cel puțin să fiu cineva care se străduieşte cu sinceritate. Şi de aici acest efort sincer, e nevoie înainte de toate să fim sinceri în fața exigențelor idealității, ca să nu se dorească cu nici un preț să le diminuăm nici măcar cu o iotă, ci să fim conştienți, mai mult, bucuroşi, ba şi mai mult decât atât, fericiți în această umilință, atunci când idealitatea, revoltându-se, sau întoarsă spre mine însumi, ucide în acelaşi grad în care exigența devine tot mai mare, adică tot mai adevărată - deoarece cum ar putea să i se întâmple idealității ceva care e valabil doar lucrurilor finite, ce pot să se mărească în mod fals, adică prin exagerări? Numai atunci când exigența idealității a devenit infinit de mare, cea mai mare posibil, atunci numai ea este cu totul adevărată. Ah, nu este altceva decât o nouă expresie pentru propria imperfecțiune: simțindu-se doborât profund când exigența idealității se înfățişează în adevărurile sale numai până la un anumit punct şi de aceea sub numele celui ce-o reprezintă, să trebuiască ca nici măcar să fie posibil pentru un om să-şi reprezinte exigența idealității atât de infinită cum este!.

CUPRINS

„Sören Kierkegaard a făcut cele mai mari progrese în analiza problemei angoasei, dar mereu în cadrul unei expuneri «psihologice» a problemei păcatului".

Martin Heidegger

„Ei (Kierkegaard şi Nietzsche) sunt expresia lumii moderne la amurgul ei; totuşi, naufragiind, ei au depăşit-o, fiindcă au trăit-o până la capăt".

Karl Jaspers

„Valoarea speculaţiei lui Kierkegaard rămâne, în primul rând, cea a unei polemici împotriva conceptului hegelian de filosofie - adică o polemică în apărarea personalităţii sau a conceptului de realitate ca persoană - adusă şi mutată pe terenul religiei".

F. Lombardi

„...doresc să fac cunoscut, odată pentru totdeauna, că disperarea, în întreagă această scriere, este înţeleasă, aşa cum spune şi titlul, ca maladie, iar nu ca mijloc de vindecare. O astfel de dialectică este, de fapt, disperarea. În terminologia creştină, şi moartea este expresia maximei mizerii spirituale şi, totuşi, vindecarea constă tocmai în a muri, în extincţie".

Sören Kierkegaard

I.S.B.N. 973 – 97576 – 8 – 5